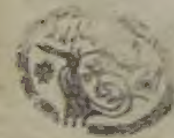
الاسلام یعلو ولا یعلی علیه



قوانین الاصول محمّدی



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الملك العلام والصلوة والسلام على خير الانام وآله وصحبه الكرام ما تعاقب الليالى والايام فاعلم ان الاعلم بعد علم الكلام اشرف

من علم
فروع الاحكام
الذى يعرف به معالم
الحلال والحرام ولما كان علم
الفروع بدون الاصول المقررة فى مصنفات
العلماء الاخيار كشجرة اجتثت من فوق الارض ما
لها من قرار لزم عند ارباب العقول
اتقان علم الاصول قبل
من باب اتيان
الامور
باسبابها
واتيان البيوت من
ابوابها وكان من جملة الكتب المؤلفة
فى هذا العلم الشريف كتاب القوانين للحبر المحقق و
النحرير المدقق مفخر العلماء الاعاظم الميرزا ابو القاسم القمى اسكنه الله
موقف الابرار وحشره مع الائمة الاطهار عليهم سلام الله الملك
الغفار وقد تعنى بتدريسه وتقاتنوا فى التفنن فى فروعه واغصانه جملة العلماء
الاخيار وكانت فضلاء الاعصار فى هذه الاعصار وايم الله انه لحقيق بذلك بل فوق ذلك
حيث انه من جهة استحكام مطالبه وتمام مقاصده مفيد فى الغاية لقوة التصرف فى ميدان الافكار مشحذ
الاذهان فى مقام تنبيه الانظار بحيث لا يليق غيره بالتدريس عند الفحول وهو الغاية القصوى فى علم الاصول
ولكنه كتاب التبس بنيانه وتشيد اركانه بحيث يعجز عن ظفر طائر الافهام ويقصر عن سلوك سبيله الكرام وهام الاعلام
ولذا كتب لذلك جمع من العلماء الاذكياء الفحول الحاوين للفروع والاصول شروحا وتعليقات وافية كافية توضح معلقاته
وتكشف مبهماته ومعضلاته فمنهم الشارح الاول من الائمة الماضين الاخر الاجل العالم الاورع الزكى الفاضل الافضل الشيخ
الشيخ محسن البغوى وهذا الشرح بطريق الاجمال معلق بالمجلد الاول من الكتاب وهو المسمى بالتوضيح وفيه الحواشى المعلقة من الشيخ
على الكتاب المسماة بحاشية منيرة ومنهم السيد السند والكهف المعتمد العالم العامل الزاهد والفاضل الكامل القائد علامة
العلماء وزبدة المجتهدين والفقهاء الحاج السيد على القزوينى اعلى الله مقامه وهذا الشرح الممدوح المرغوب عند الطلاب معلق
معلق على مجموع الكتاب ومنهم المولى المعظم والكهف الافخم السيد السند والركن المعتمد علامة الزمان ونادرة الدوران فخر
المحققين وقدوة المتقدمين والمتاخرين من المجتهدين آية الله المسمى بمثله الايام وعقمت عن انتاج مثله الاعوام الجناب الحاج
الميرزا تقى الحسنى الحسينى الطباطبائى التبريزى الاصل والغروى المسكن والمدفن طيب الله له التراب وحشره مع اجداده
الاطياب صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وهذا الشرح الانيق معلق على بعض مباحث الكتاب من اول مبحث المنطوق
والمفهوم ومنهم العالم العامل والفاضل الكامل جامع الفواضل والفضائل حاوى المعقول والمنقول الجناب
الحاج الميرزا موسى بن الميرزا جعفر بن الميرزا احمد المجتهد التبريزى ادام الله ايام افاداته وهذا الشرح معلق على
الكتاب من اوله الى باب الاوامر بطريق التفصيل والى آخره بطريق الاجمال ومنهم السيد الاجل والنحرير
الافضل السيد محمد الاصفهانى الشهشهانى وشرحه معلق على المجلد الاول بطريق الاجمال ومنهم
العالم الكامل والفاضل العامل الآخوند الملا تقى الهروى وشرحه معلق
على الادلة العقلية من المجلد الثانى ومنهم السيد المعتمد العلامة
الفهامة والفاضل القمقام السيد ابو سعيد
التبريزى وشرحه معلق على المجلد
لكن لم يكتب منه
فى مجموع
بعض شرح على
المجلد الثانى وقد طبعت
بالموازين وتشبك جميعا فى جميع
هذه الشروح وبعض من الشروح الاخر ونقله وتحريره
على حواشى الكتاب العبد المذنب خادم الطلاب
الفضلاء الملقب بمعين العلماء عبد
الرحيم بن محمد تقى التبريزى
غفر الله لهما

وقد طبعت هذه النسخة الشريفة فى دار الطباعة المحصى للعدوى المعظم الجناب الحاج ابراهيم ... باهتمام الاستاد الماهر الاستاد على التبريزى فى سنة ١٣٠٣

٢

بِاسْمِ الرَّئِيسِ بِتَصْنِيفِ لِقَانُونٍ اِنَّ الْأَشَارَاتِ وَالْقَانُونِ قَدْ جَمَعَا

هذا كتاب قوانين الأصول

من باب المقدمة وابوابه فهو مشتمل على الأصول الفقه مقادان يعني نفقه ناقصاً

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الأصول وارشدنا الى شرائع الأحكام بمتابعة الكتاب
وسنة الرسول وفقهنا ببيانات اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول
صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقل العقول
منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول **اما بعد** فهذه نبذة من المسائل
الأصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد
في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جمع
من فضلاء الأصحاب ومباحثة جملة من أذكياء الأحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم
الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الأئمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين فاقتطفت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات
على ترتيبه واضفت مسائله الى مسائله وفوائده الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت
عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص
على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الادخال بجعل الزوائد
اما مقدمة الاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال
وافردت قانوناً في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة
ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع
وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان ولم يرع في مضمار الاستباق
الا كراكب لمقصب او كراجل النعت ساقة بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه
زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات السابقين فان وجد فيما نعقد

٣

ايضاً لان كل نسبة خبرية جزئية ووجه الاصحة ان الاحكام المأخوذة في الحد عبارة من مسائل الفقه المدونة في كتب المستنبط من الادلة التفصيلية ومسئلة كل علم عبارة من النسبة الخبرية التي يستدل عليها في الفن ... ان من ... الحكم على ما ضبط بعض علماء المنطق النسبة

هذه شروح متقنة للسيد على القزويني على القوانين المحكمة

قوله والفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة آه ومفاده ان الحكم الفرعي يعتبر فيه كون تعلقه بعمل المكلف بلا واسطة والمراد بالواسطة هنا هي الواسطة في العروض بان لا يكون بحيث تعلق بغيره اولاً وبالذات وعلى وجه الحقيقة وبعمل المكلف ثانياً وبالعرض وعلى وجه المجاز لا الواسطة في الثبوت كالعلة بالقياس الى معلولها ولا الواسطة في الاثبات اعني ما يكون علة للعلم بالشيء كالدليل بالقياس الى مدلوله والا لم يبق مصداق للحد لوجود الوسائط في الثبوت لجميع الاحكام الشرعية الفرعية بناء على ما عليه العدلية من انها تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية ولوجود الوسائط في الاثبات لها لانها باسرها ما عدا الضروريات منها الدليل الادلة ... عبارة

قوله وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة آه واعتبر رجوع النفي هنا تارة الى القيد وهو التعلق واخرى الى نفيه وهو عدم الواسطة فاعتبار رجوعه الى الاول يفيد نفي اصل التعلق وباعتبار رجوعه الى الثاني يفيد عدم الواسطة فيوجب ثبوت التعلق بواسطة ان النفي في النفي اثبات فمفهوم تعريف الاصولية يتحد الى قسمين احدهما ما لا تعلق له بالعمل اصلاً كمسائل اصول الفقه التي تتعلق بالادلة باعتبار كونها من عوارضها ولا ربط لها بالعمل وثانيهما ما لا يتعلق به الا بواسطة وهو الاصولية الاعتقادية كوجوب الاعتقاد بوجود الواجب ووحدانيته وعدله ونبوة الانبياء وعم ونبوة نبينا صلى الله عليه وآله ونحو ذلك من المعارف المعتبرة في الايمان فان هذا الحكم على كون الاعتقاد بالامور المذكورة من شروط صحة العبادات ما يصح اعتبار تعلقه بالعبادات ثانياً وبالعرض وعلى سبيل المجاز بان يقال يجب الصلوة مع الاعتقاد بالوحدانية وغيرها مثلاً بعد تعلقه بنفس الاعتقاد اولاً وبالذات وعلى سبيل الحقيقة لكن بهذا الاعتبار لا يسمى حكماً فرعياً بل الحكم الفرعي هو الذي يعرض الصلوة اولاً وبالذات وعلى سبيل الحقيقة كالوجوب العارض لها المستفاد من قوله تعم اقيموا ونظائره سيد عفاه

قوله بعد الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي آه ونشر الكلام اللفظي بالمؤلف من الاصوات والحروف والنفسي بمدلوله من حيث قيامه بنفس المتكلم لا من حيث حصوله في ذهن السامع وزعمت الاشاعرة كون كلامه تعم هو النفسي والتزموا كونه قديماً مغايراً للعلم والارادة والكراهة فهو عندهم من صفات النفس كالمذكورات مع مغايرته لها وحاصله رفع اشكال اتحاد الدليل والمدلول ان كلاً من الكتاب والحكم المستفاد منه وان كان عبارة عن خطاب الله تعم غير ان الاول خطاب بمعنى الكلام اللفظي والثاني خطاب بمعنى الكلام النفسي فالدليل والمدلول متغايران سيد

قوله مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله آه وقد يعبر عن الفساد بعدم المعقولية وكان النظر في ذلك الى ما اورده المعتزلة لابطال الكلام النفسي من ان ذلك بالقيود التي اخذوها فيه مما لا يتعقل اذ الكلام اللفظي اذا كان خبراً يعتبر فيه امور ثلث العبارة الصادرة من المتكلم وثبوت النسبة وانتفائها في الواقع والاذعان بثبوت النسبة او انتفائها والاول كلام لفظي بالاتفاق والثاني امر واقعي لا يتوقف تحققه بذهن المتكلم والثالث ليس الا العلم واذا كان امراً ولا يعتبر فيه الا امر ان اللفظ الصادر وارادة مضمونه في الامر وكراهته في النهي والكلام النفسي ليس بشيء منها فلم يتعقل في صفات النفس ما كان مدلولاً للفظ مغايراً للعلم والارادة والكراهة ويمكن رفعه بان الخبر يعتبر فيه امر رابع وهو النسبة الذهنية الحاكية عن الواقعية التي هي مناط الصدق والكذب باعتبار مطابقتها الواقعية ولا مطابقتها وهي تغاير العلم مغايرة العارض والمعروض فانها معروضة له كما ان الامر يعتبر فيه امر ثالث وهو الطلب المغاير للارادة والكراهة كما عليه الاشاعرة خلافاً للمعتزلة وهو الحق وتحقيق هذه المراتب يحتاج الى بسط اوردناه مع ابطال الكلام النفسي على نهج اخر في التعليقة سيد عفاه

قوله ان الكتاب مثلاً كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلاً في الاصطلاح آه وقد اوضحه في الحاشية بما محصله ان الدليل بحسب الاصطلاح يعتبر فيه سبق الدعوى او العلم الاجمالي بالمدعي الذي لازمه صدق عنوان المطلوبية على النتيجة الحاصلة منه لوضوح ان ما يقع فيه النظر الذي هو عبارة عن ترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول ولا ريب ان الترتيب بهذا المعنى لا يتاتى الا بعد احراز ما يكون

المراد بالماهيات الشرعية كالصلوة والزكوة والحج والنكاح والطلاق وغيرها من صفاتها كالصلوة الظهر ونكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحو ذلك فان معرفتها ليست من المسائل الفقهية
يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها وان كان يذكر في طي المسائل الفقهية من غير مبادية كما سنشير اليه ففيه مباحث الحقيقة الشرعية والمدخلية في اثبات الماهيات من القواعد

قوله فلا يكون دليلا في الاصطلاح آه الدليل في اصطلاح الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب الخبري فاذا كان الخطاب هو المبين للكلام النفسي والمظهر له فلا بد من دون سبق اطلاع عليه لا اجمالا ولا تفصيلا فاين المطلوب الخبري الذي يعد النظر في الكتاب تحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على الدليل ولو سبقا جليا في يطلب من الدليل فلا باس ان نوضح تعريف الدليل في هذا المقام فنقول ان مصطلح الاصوليين فيه مخالف لاصطلاح المنطقيين فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا والاصوليون يطلقونه عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبري سواء كانت قضية واحدة او غيرها فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تريهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وفيه الاشكال لان قال الدليل الذي عند فيه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه وفيه الخبري لاخراج الحد واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه ويكون القائع في احكام بملاحظة كون مركبه واقفا على الباب ثم يظهر خلافه وقد يسقط فيه الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا يكون عنه آخر ليه غير الصناعات الخمس اي البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغلطات واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا وهو استلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول تحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات ولا اجد المنطقيين في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا آخر تنبيه على عدم اشتراط سلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بعد تبيين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه ليتنقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشتملة باللزوم اي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه اي الصغرى داخلتان في اعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر ثم انهم اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فقد ان العلم بالنتيجة من باب الآثار المترتبة على فعل العبد فيكون من قبيل الافعال التوليدية كحركة المفتاح عند حركة اليد غاية الامر ان ذلك اثر لا تأثير ما طلاق الفعل عليه مجاز وهو مذهب المعتزلة ومذهب الحكماء انه بعض من افاضة المبادي الفياضة على اصولهم ويقولون ان فيضان الممكنات موقوف على الاستعدادات وبعد حصول الاستعدادات يجب الافاضة فيكون النظر والعلم بالمقدمتين من المقدمات لحصول العلم بالنتيجة وذهب الاشاعرة الى ان ذلك من باب جري العادة فلا يمتنع عقلا ان يتخلف العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين ولا استلزام بينهما نعم جرى عادة الله تعالى بايجاد العلم بها بعد العلم بهما لانه لا مؤثر عندهم في الوجود سوى الله تعالى فلم يفرقوا بين البرهان والامارة في جواز التخلف عقلا لكنهم يقولون بالامتناع العادي في الاول دون الاخير ومما يؤيد قول الاشاعرة ما ورد ان العلم ليس بكثرة التعلم بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء منه ره

قوله في الصحيح آه ودسته ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية آه اي معنى تعم القسمين بان يكون المراد منها ما يعم القسمين كليهما وهو الحكم الفعلي الذي هو عبارة عما تعلق بالمكلف باجتماع شرائطه وارتفاع موانعه ومن امارة وجوب التدين به وبناء العمل عليه بحيث يستحق العقاب على مخالفته والحكم النفس الامري هو الحكم الواقعي وهو في عرفهم عبارة عما يتعلق بالواقعة لعنوانها الخاص ويقابلها الحكم الظاهري وهو عبارة عما يتعلق بها بوصف كونها مجهول الحكم بالنظر الى الواقع اي لجهالة حكمها الواقعي بالمعنى المقابل للعلم اليقيني سواء كان مشكوكا فيه بمعنى تساوي الطرفين كما في موارد الاصول العملية من اصل الاباحة واصل البراءة والاستصحاب واصل الاشتغال او مظنونا كما في موارد الادلة الظنية المفيدة للظن بحكم الله الواقعي فانه يحق ان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم حكم الله الظاهري في حقه ومعناه ان مظنونه بوصف كونه مظنونا باعتبار كونه مجهولا بالمعنى المقابل للعلم حكم ظاهري لكونه متعلقا بالواقعة باعتبار كونها مجهول الحكم بالنظر الى الواقعي فالاباحة مثلا بالقياس الى شرب التتن ان اعتبرنا تعلقها بعنوان انه شرب التتن لو فرض استفادتها من دليل علمي كانت حكما واقعيا وان اعتبرنا تعلقها به بعنوان كونه مجهول الحكم اي لكون حكمه الواقعي مجهولا غير معلوم لو فرض استفادتها من اصل او دليل ظني كانت حكما ظاهريا وكل من الحكم الظاهري والواقعي

استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه وشيء من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب حينئذ كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يختلج في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرهما احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية لموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف

المقدمة

العلم ودخوله في طيّ مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة
والانبياء ع ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها
ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا لان العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل وان كان تلك
الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم
فلا وجه له لان الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في
المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في
حقي هكذا قرره القوم اقول فيه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كلما
ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا تلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة
تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى
الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون
التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم راسا والا فاقول ان
ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد مما يتضح اذا كان ما ذكروه من الدليل
الاجمالي للمقلد دليلا للعلم بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه
حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما
ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت
الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل
عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا
يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء
كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بان الاكثر
ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب
عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد
بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم ع فاذا سمع
المكلف من لفظه في حال التقية يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله
بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي

في تعريف اصول الفقه

قوله واما اخراج مطلق القطعيات الخ اشارة الى دفع ما يظهر من شيخنا البهائي ره من اخراج مطلق القطعيات من الفقه ...

فی تعریف اصول الفقه

نطقية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهم بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد
الراجح بتنزيل الظن ومجاز بعيد استعماله لحد ود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها
ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى
ظاهر اللفظ يخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض يدخل فيه من علم بعض المسائل
بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر
على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبتنية
على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا
تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية
باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على
الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز
عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين
الاخيرين فالعلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما كان في الصورة السابقة
كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على
ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير
ايضا وهو ارد الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض
نقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن الماخذ
كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو
الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا فعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من
افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح
فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك
خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما
شرعيا حقيقيا او ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة
والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما
القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى
كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في

قوله وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود اه هذا كما ذكره دام ظله حق لو لم يقم قرينة على المجازية في المقام واما مع القرينة فلا ولا شك ان شيوع اطلاق العلم على الظن او الاعتقاد الراجح في المباحث
الفقهية مما لا يخفى على احد بل كاد ان يصير في المعنى حقيقة على هذا الاصطلاح مهجورا عن معناه الاصلي وقد يكفينا هذا الشيوع من القرينة في المقام مع ان اطلاقه على الملكة بناء على ما سيأتي من الجواب

حال الاجتهاد فلابد اولا من الكلام في الاجتهاد وان اي فرد منه يجوز العمل به وان اي فرد منه لا يجوز فكلما جاز العمل
وصار من احكام
الله الظاهرية فيصح اطلاق
الفقيه عليه اعني العالم بالاحكام الشرعية
وكل ما لم يجز فلا يصح فيه اطلاقه بناء على ان ظن المتجزي
لا حجية فيه وانه لا يجوز العمل على الظن الحاصل من اجتهاده فكيف
يقال لصاحبه انه عالم بالاحكام الشرعية فظهر بذلك خروج المتجزي عن التعريف
ومما ذكرنا اتضح لك رجحان ما اخترناه في معنى العلم بالاحكام مما فرعه عليه في الكلام في بيان وجه اطلاق
سائر الالفاظ فيقال له المفتي باعتبار الجواب عن المسائل مع قطع النظر عن الاشخاص موضوعاتها و
القاضي مع النظر الى الاشخاص موضوعات الاحكام في رفع التداعي والحاكم باعتبار التسلط على الرعية والولاية بالايتام
والسفهاء والغيب ونحو ذلك انتهى كلامه ادام الله افادته اقول يمكن ان يقال ان هذه كلها يجري بعد اتمام ما قرر المراد
بالعلم الظن او الاعتقاد الراجح ايضا فالاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن من حيث هو استفراغ الوسع والشخص
المتصف بذلك الفعل يسمى مجتهدا وبعد حصول ذلك الظن نفس ذلك الظن بالحكم فقه ومن حصل له ذلك الظن فقيه
وكذا الحال في اطلاق المفتي والقاضي وغيرهما فالكلام في معرفة الاجتهاد مقدم على معرفة الفقه ايضا فلابد اولا من الكلام
في الاجتهاد وان اي فرد من افراد ظن المجتهد يجوز العمل به حتى يصح اطلاق الفقه عليه فبعد البناء على ان ظن المتجزي لا حجية
فيه ولا عمل عليه كما هو المفروض لا يقال حصل له الظن او الاعتقاد الراجح بالاحكام الشرعية الفرعية حتى يطلق عليه الفقيه
وبمجرد ادخال الظن في حد الاجتهاد وادراج العلم في تعريف الفقه وتقديم معرفة الاجتهاد على معرفة الفقه لا يدل على رجحان
كون المراد بالعلم في الحد ادراكا يقينيا بل ادخال الظن في حد الاجتهاد ربما يكون قرينة على كون المراد بالعلم الظن مع انهم قد
يسقطون الظن عن حد الاجتهاد ويقولون هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي عن ادلتها لمن عرف الادلة
تلبسا مرة ولكن لا يخفى ان هذا التعريف للفقه انما يكون بحسب اصطلاح الشرعية فعلى هذا الفقيه هو من حصل الاحكام
على النحو المذكور واما العرف العام فقد يطلق الفقه على العلم بجملة الاحكام ولو حصل ذلك العلم بالتقليد فالفقيه عندهم هو
من حصل جملة من الاحكام ولو تقليدا اي لو اوصى او نذر احد بمال للفقهاء فهل يحمل الفقهاء على العرف الخاص او العام
فمن قدم العرف العام على الاصطلاح الشهيد الثاني ره على ما نقل عنه مع ان هذا الاصطلاح ليس من اصطلاح الشرع
بل من اصطلاح المتشرعة والارجح الاول وكذا الكلام في سائر التعليقات كالاوقاف والايمان وغيرهما توضيح ره
قوله واما موضوعه فهو ادلة الفقه اه اقول كون موضوع هذا العلم ادلة الفقه ليس مطلقا بل من حيث ان الاحكام
تستنبط منها فالكتاب مثلا من حيث انه يبحث فيه من تجويد اداء حروفه عن مخارجها والوقوف في مواضعها ونحو
ذلك ليس موضوعا لهذا العلم بل من حيث ان الحكم الشرعي يستنبط منه موضوع له وكذا السنة وغيرها فلا تغفل
قال في الحاشية موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي ما يعرض الشيء ويلحقه لذاته كالتعجب للناطق او لجزئه
المساوي كالتعجب للانسان او الاعم كالحركة بالارادة له او لعرض يساويه كالضحك للمتعجب انتهى اقول وقد اورد بان
اكثر موضوعات المسائل انما انواع موضوع العلم او اعراضها الذاتية فلم خصصتم البحث عن عوارضه الذاتية فقط
فانه يجب على هذا ان يكون جميع موضوعات المسائل اما نفس موضوع العلم او جزءا او عرضا من عوارضه او
عوارض جزئه لا نوعا من انواعه او عرضا من عوارض نوعه مع ان المعروف خلافه والجواب ان هذا
مسامحة منهم ومقصودهم التعميم ولذا صرح به بعض القدماء كالشيخ الرئيس على ما نقل
عنه وغيره من المتأخرين حيث قالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن
عوارضه الذاتية او عن العوارض الذاتية لنوعه او
لعوارضه الذاتية وقال الاستاد ايضا بعد
تلك الحاشية ومسائل العلم
اي المطالب المثبتة
فيه وقد
يكون موضوع تلك المسائل نفس موضوع العلم وقد يكون جزءه او جزئياته او عرضا من اعراضه او اعراض جزئه او

جميع افراده متواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان

بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن

تصورها بانفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال

الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها

وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين وضعا بالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة

الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون

وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية

والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم

في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب

قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان

اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ

او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ

واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر

ومناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن

لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم

يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المنا

فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد

الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على

القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد

لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض

والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو

الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد

الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء او منقول ان ترك المعنى الحقيقي او لوحظ وضع لمعنى اخر بمناسبة

الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي و

تخصصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصيص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف

قوله انما هو بملاحظة متعلقاته الخ والمراد بالمتعلقات بالفعل معانيها المصدرية وبمتعلقات الحروف ما يعبر به عن معنى الحروف عند تفسير معانيها مثل ان يقال من مثلا معناها ابتداء الغاية وكي

معناها الغرض والى معناها انتهاء الغاية ونحو ذلك وليست المذكورات معاني الحروف والا لما كانت حروفا بل اسماء فالمعنى الاسمية والحرفية باعتبار المعنى الخارج متعلقات لمعانيها بمعنى اذا

افادت معانيها رجعت تلك المعاني اليها بنوع استلزام صرح بذلك علماء البيان

فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال وليكون لهم عدوا

هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد تتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب والاباحة وعليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل

قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغنى عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له لاجل الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر به المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا

قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فله طرق

الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه

الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لذلك المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الانفهام في التخلية وعدمها وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الجانبين بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى اخر وهكذا ولذلك وجب استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم و

اخفاء القرينة على المدعى و لذلك قالوا ان الفقيه متهم فى حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المتخالفة من الاستعمالات مع ما يسنح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك تديدعى احدهم ان الامر بالشئ لا يدل على النهى عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعى آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التى قربت اليه مقصوده وكذلك فى مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد فى معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرناه يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود فى المعنى الحقيقى فكذلك فى المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقة فى الاستعمال او يغلب ثم ان الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسيتبين وان يلاحظ تفصيلا وهو الذى ذكره الاصوليون فى باب تعارض الاحوال واختلفوا فى ترجيحه على الحقيقة المرجوحة فى الاستعمال فالتحقيق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل فى ذلك ليس من علائم الحقيقة والذى اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هى الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفى القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه فى نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبنى على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم فى الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الظن مع التتبع التام فى محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا فى نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا فى فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح فى القواعد المبنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز فى نفس الامر فان

قوله فهذا الظن حاصل من الاصل اه حاصله انه اذا اطلق لفظ وانساق منه المعنى الى الذهن ولكن لم يعلم استناد التبادر فى نفس الامر الى نفس اللفظ او القرينة الخفية فالظن الحاصل من اصالة عدم القرينة يورث الظن بكون التبادر مستندا الى حاق اللفظ ...

قوله وان التفت الى ما سبق اليه آه فيه ان انكار انفهام هذه المرتبة او غيرها من المراتب المذكورة مكابرة سوسج المعنى منه بسبب ملاحظة الشهرة مكابرة للوجدان واما دعوى كون ذلك مجرد فرض لا تحقق له فقد عرفت ضعفها فتدبر ويمكن توجيهه بان ما ذكر انما يتجه على القول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة المشهورة المرجوحة او التوقف اما على الاول فواضح واما على الثاني فان التوقف انما هو لاجل انسباق المعنى الحقيقى والمجازى معا الى الذهن مع اجمال المراد الذى اوجب الترديد فيه نظير المشترك واما على القول بتقديم الحقيقة فهو لا يجتمع مع الالتزام بتبادر المعنى المجازى ولو بملاحظة الشهرة فان انسباقه الى الذهن لا يتم الا فى صورة النقل ولكنك خبير بان هذا ليس بمراد القوم فان مرادهم انسباق المعنى المجازى مع قطع النظر عن المعنى الحقيقى وملاحظتهم اياه مع كون الحقيقة فى النظر

قوله ثم ان الامر فيه الى حيث اه حاصله ان النقل هو ان يصير بسبب اشتهار الاستعمال وغلبته نوع اختصاص وارتباط بين اللفظ والمعنى بحيث ينساق منه المعنى الى الذهن ...

قوله فان قلت فاي فايدة في هذا الفرق ... ان كان ذلك خلافا في تفسير الامر اي فايدة في الفرق الذي ذكرتم بين المجاز المشهور الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة مع ان في كل من الصورتين لا بد للمجاز من التتبع التام بعد تتبعه في محاورات القوم وموارد استعمالاتهم من حمل اللفظ على المعنى الذي يتبادر منه عندهم كما استعمله ...

16

قوله ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد اه فيه نظر لان المشترك من حيث هو ظاهر في معنييه فاذا تقوى ظهوره في احدهما بسبب اشتهار استعماله فيه يجوز الاعتماد على ذلك في حمل كلام المتكلم على ارادة المعنى المشهور كما ان المجاز المشهور اذ لا ظهور له في المعنى المجازي الا بواسطة الشهرة وهي معارضة مع ظهور الحقيقة وما يتراءى في بادي النظر من تبادر احد المعنيين في المشترك فهو ناش من اجمال المراد حيث لم تقم قرينة على تعيينه والا فمع قطع النظر عن كون احد المعنيين مرادا فالمتبادر هو خصوص كل من المعنيين ومن هنا ايضا يندفع ما اورد على كون التبادر علامة للحقيقة بالمشترك بتقريب ان المتبادر من المشترك احد المعنيين وهو ليس بمعنى حقيقي للمشترك اذ معناه الحقيقي خصوص كل منهما لا احدهما الغير المعين كما توهمه ... التبادر ووجه الاندفاع منع عدم تبادر خصوص كل منهما اولا ومنع استناد هذا التبادر لاحاق اللفظ ثانيا وذلك فان المعتبر في التبادر كما تقدم هو استناده الى حاق اللفظ دون الامور الخارجية وتبادر احد المعنيين لا بعينه من المشترك انما هو بسبب العلم بان احدهما المعين مراد للمتكلم مع عدم نصب قرينة على تعيين المراد لا الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن ارادة احدهما المعين والا فالمتبادر من حاق اللفظ هو كل منهما بالخصوص فان قلت ان هذا انما يتجه على مذهب المشهور من عدم تبعية الدلالة للارادة واما على ما ذهب اليه المصنف تبعا للمحقق الطوسي قدس سرهما كما سيجيء في بعض المباحث الآتية من تبعية الدلالة للارادة فلا اذ يتعين ح الالتزام بكون المتبادر هو احدهما لا بعينه وان كان ناشئا عن الارادة لفرض تبعيتها في دلالة مطلق الالفاظ قلت مع فساد هذا المذهب كما سيجيء وعدم كونه نقضا على مذهب المشهور نمنع عدم تبادر كل منهما بالخصوص على هذا المذهب ايضا فنقول ان المتبادر كل منهما بالخصوص الصالح للارادة لا احدهما لا بعينه بمعنى ان اللفظ ان كان متحد المعنى فالمتبادر منه هو المعنى المراد بالخصوص وان كان متعدد المعنى فلما كان احدهما المعين مراد المتكلم فالمتبادر منه كل منهما الصالح لان يكون هو المراد بالخصوص ولعل هذا المقدار كاف في التبادر على هذا القول تعليقه م س

قوله وبالتامل فيما حققناه اه فانه قد تقدم ان المراد من كون التبادر علامة للحقيقة هو كون انسباق المعنى الى الذهن من حاق اللفظ عند الاطلاق علامة لها فيكون المراد من كون تبادر الغير علامة للمجاز بقرينة المقابلة هو كون انسباق غير المعنى المقصود الى الذهن من حاق اللفظ عند الاطلاق علامة له سواء كان المقصود متبادرا بواسطة القرينة ام لا فلا يذهب عليك ان مقتضى هذا الكلام هو الالتزام بوجود الواسطة بين التبادر وتبادر الغير وهي عدم التبادر اصلا وقد تقدم عند اقامة الحجة على حجية التبادر ما يفيده ويصلحه م س قوله الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها اه الدليل على كون صحة السلب علامة للمجاز وعدمها علامة للحقيقة بعد الاجماع تحقيقا ونقلا وهو الاستقراء التام هو العقل اذ لولاه للزم على الاول صحة سلب الشيء عن نفسه اذ مع صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لو كان مورد الاستعمال من جملتها في الواقع للزم سلب الشيء عن نفسه وهو واضح وعلى الثاني لزم كون مباين الشيء عينه فانه مع عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية لو كان مورد الاستعمال معنى مجازيا يلزم كونه مع مباينته لمورد الاستعمال عينه وكلاهما ضروري البطلان فان قلت لو كان صحة السلب علامة للمجاز وعدمها علامة للحقيقة فلا يخلو اما ان يراد من المسلوب هو المعنى الذي استعمل اللفظ باعتباره في هذا المورد او معنى اخر مغاير له فعلى الاول يرد على جعل صحة السلب علامة للمجاز لزوم سلب الشيء عن نفسه وعلى جعل عدم صحة السلب من علائم الحقيقة لزوم حمل الشيء على نفسه اذ مقتضى عدم صحة السلب هو جواز حمل المسلوب على مورد الاستعمال وكلاهما ممتنع وعلى الثاني يرد على جعل صحة السلب علامة للمجاز ان سلب المعنى المغاير عن مورد الاستعمال وان كان صحيحا الا ان هذا لا يثبت كون اللفظ مجازا في مورد الاستعمال لاحتمال كون المعنى الذي استعمل اللفظ باعتباره في هذا المورد معنى حقيقيا ... وعلى جعل عدم صحة السلب من علائم الحقيقة ان عدم صحة سلب احد المعنيين المتغايرين عن الاخر ... لا يجامع الا بالانكار ... للحكم بعدم صحة السلب فلتعلم ان المسلوب كما سيجيء عنه

بيان الجواب المختار عن سؤال الدور هو المستفاد ... ان الجاهل بالاوضاع اذا راجع العرف ...

فاي فايدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يظهر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان جرى مثل قولنا ... لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيشوب ذلك منا بالاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة عليهم السلم مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ع ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا تفاوت الامر ح بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز **الثالث** صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون

المقدمة

قوله لانه ادور على ذلك باستلزامه الدور ... بوسطتين ان انتفرنا الا توسيط مقدمتين او بوسائط
ثلث ان
انتفرنا الا ثلث
وهكذا فالعبرة في الضم
بواسطة او واسطتين او اكثر
بوحدة المقدمة المتوسط بين الصغرى
والكبرى وتعددها ثانية او ثلاثية فصاعدة
قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة اه قصد به الى دفع توهم
ان كون الصحة للاعم فانها باعتبار العرف ظاهرة فيها بحسب نفس الامر

اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد
الاستعمال وعد منها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر
احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة
والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد
على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب
جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل
هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة
كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب
فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على
عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون
الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب
المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل
في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان
عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا
يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالموجبة
الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم
بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي فلم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب
المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك القدر لا يمكن دفعه
في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله
فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة لعدم صحة سلب المعنى الحقيقي
فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما
فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق من المجازات
لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه والمدرك ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما
ثانيا فلان صحة سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة
بالمجاز الا ان يقال ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها الا ان هذا القائل قد

جواب لقوله لا يقال

قوله وزاد بعضهم في نفس الامر اه ذكر بعضهم ان هذا اللفظ المراد بهذا البعض العضدي في شرح مختصر الاصول ... الامارات المجاز منها صحة النفي في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار ثم قال وانما
قلت في نفس الامر لانه يصح ان يقال ... لا يقتضي صدق الكلام في نفس الامر ... المذكور من المسافة ...

قوله لا يكون دفعه الا بقول لعدم جريان هذا الجواب فيه

والجواب التحقيق عن الدور نظرا لما تقدم في التبادر بملاحظة ما بيناه من الضابطة الكلي لعلامات الحقيقة اذ لو ان كلا من
الاثار المترتبة على الوضع عند العالمين به فهو علامة الحقيقة والمجاز وح فالجاهل بالوضع اذا طلب معرفة الحقيقة من المجاز
بهذه العلامة رجع الى اهل الاصطلاح العالمين باوضاع الفاظ لغتهم العارفين بحقايقها من مجازاتها فالصحة وعدمها
في نظرهم علامتان للجاهل فعلمه بكون اللفظ حقيقة او مجازا في المستعمل فيه موقوف على علمه بصحة السلب وعدمها عندهم
وهما وان كانا متوقفين على علمهم بحقيقة اللفظ ومجازه الا ان علمهم لا يتوقف على علم الجاهل ولا فرق في هذا الطريق

الطريق
من الدفع
بين كون المورد
نفس المستعمل
فيه المشكوك في كونه
الموضوع له اولا وبين
كونه الفرد المردد بين كونه من
افراد المعنى الحقيقي او المجازي كما
للبليد في استعمال الانسان واما
الاطلاق فيما عليه ويجوز في هذا القسم الرجوع
الى اهل اللغة وعدمها المرجح عنده اذا
علم الموضوع له اجمالا وكان جهله بمعنى عدم علمه
بالموضوع له بالتفصيل لتغاير طرفي الموقوف والموقوف
عليه بالاجمال والتفصيل كما ستعرفه سنة عبارة
قوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى
المجازي اه هذا عنه التحقيق وفي النظر الدقيق رجع لما اشرنا
اليه اخيرا من كون التغاير بالاجمال والتفصيل كافيا في دفع الدور
لكن فهم هذا المعنى من العبارة يحتاج الى لطف قريحة بان يكون العلم
بالمعنيين مرادا به العلم الاجمالي وبكون المراد من المورد ما يكون فردا مرددا
بين كونه من المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال او من المعنى المجازي المعلوم
كذلك مع ورود الاستعمال بالقياس اليه من باب اطلاق الكلي على الفرد
المردد ذلك الكلي بين كونه المعنى الحقيقي او المجازي كالماء اذا اطلق على ماء السيل
المشكوك في كونه باعتبار مسماه الوضعي او باعتبار مسمى الوصف الذي قد
يستعمل فيه الماء مجازا وما يكشف عن ارادة هذا المعنى قوله فانا نعلم بصحة
سلب المعنى الحقيقي عن المورد اه فان المورد لا يصدق الا على مورد الاستعمال
ولا يصدق الا مع فرض ان يجب بالمراد الا الفرد مع جهالة حاله مع ان السلب
من دون العلم بالمسلوب منه غير معقول ولا يصلح له في
مفروض العبارة الا الفرد وعليه فما ذكره رجع
الى ما اشرنا اليه اذ نعلم بصحة سلب
المعنى الحقيقي المعلوم
بالاجمال عن
المورد عدم كونه
فردا فيعلم كون المعنى
العام الذي اريد من اللفظ
واطلق على المورد من باب اطلاق
العام على الخاص مجازا فيعلم كون اللفظ في
هذا المورد مجازا باعتبار ملكية دخول الوصف
في الموضوع له كوصف الصفاء في المثال المتقدم ولا بعد اذ العلم بكون اللفظ في هذا المورد مجازا باعتبار وقوع استعمال
على معنى عام يصدق على الفرد المردد موقوف على العلم بصحة سلب المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال من ذلك المورد وهو موقوف

نفرشيء
فيه عدم كفاية العلم
الاجمالي بالمعنى الحقيقي في
افادة كون اللفظ في هذا المورد
حقيقة باعتبار كون استعماله من باب
الاطلاق العام على الخاص لجواز كونه استعمالا فيه بقيد
الخصوصية مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فان العام
المستعمل في الفرد مجاز مع عدم صحة سلب معناه الحقيقي عنه فالعلم

علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية

الصادرة
عن العالم عن
المعنى المبحوث عنه علامة
للمجازية بالنسبة اليه بملاحظة
حال المجاز وحد الكلام فيما اشتبه الحال
في الحقيقة والمجازية بالنسبة الى المعنى المبحوث
عنه ولا يتصور ذلك الا فيما وجد بين المعنى المبحوث عنه
وبين الحقيقة المعلومة علاقة والا فلا يجري احتمال المجازية لا
علاقة المجازية ولو فرض جريانه فلم يرد المجازية
ان كان المعنى المسلوب حقيقيا ان تعدد فيكون مجازا
فصحة السلب علامة
لما ذكره حيث بقي عبارة
واما ذكره وان عبرة دحاصل
المجازية الفعلية فهذه الحالة فامة
استعماله مجازا بالنسبة اليه لو استعمل
من جهة وجود
العلاقة فلا حاجة الى الفحص عن مثال
في صحة المجاز وموردا ثبات
فان ذكر المثال الثاني انما
الاشكال لان ذلك ثابت بالفعل كما
فانهم المقصود فلذا
لئن نورد عليه بما
ان المراد اعتبارية المجازية
حتى يحكم في مثال العين
ولو كان هناك علاقة
او حقيقة لانه مجاز على
ما يمكن ان يورد هاهنا
اورد عليه المصنف بان ذلك مجرد تغيير عبارة لا يدفع الاشكال بل لا بد من
بيان المناط فان معرفة المفاهيم العرفية اي بعينها معرفة المعاني
الحقيقية وهو اراده المبالغة والا فان معرفة المفاهيم العرفية
موقوفة على معرفة المعاني الحقيقية او بالعكس
لا انها عينها بالكلية ففهم المفهوم العرفي
بمنزلة فهم المعنى الحقيقي سواء
اتحد فهم معنا او
تعدد فهم

فيلزم الدور فلا يتوقف ذلك اي معرفة المفهوم العرفي الملازمة لمعرفة المعنى

قوله ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب ...
يرد عليه انه ان اخذ الصحة وعدمها ما هو بحسب العرف حسبما بيناه في توجيه كلام الوحيد البهبهاني ره فلا داعي مع الملاحظة
النسبة والاضافة مع فساد ما بنفسها بالقياس الى علامة الحقيقة كما اشرنا اليه في التعليقة والا فلا ينفع في رفع الدور
لوضوح ان الصحة لا يعلم بها الا مع العلم بمغايرة المعنيين المسلوب والمسلوب عنه كما ان عدمها لا يعلم به الا مع العلم

بمغايرتها
والعلم بالمغايرة عبارة
اخرى للعلم بالمجا
زية كما ان العلم بالا
تحاد عبارة اخرى للعلم
بالحقيقة لكن هاهنا كلام
اخر لم يلتفت اليه الا فرد من
في عبارة الجواب وهو انه يستفاد
منه في حواشيه المتعلقة بهذا المقام
انه لا يضايق كون المراد بالصحة وعدمها
ما هو بحسب العرف بل صرح بما استنقله
من عبارة في الحاشية لكن توهم مع ذلك
لزوم الدور بناء منه على كون المعتبر في اعمال الامارتين
امرين احدهما العلم بتعيين المعنى المسلوب وثانيهما العلم
بكونه حقيقيا فاعمالها من الجاهل بحال المستعمل فيه مع
مراعاة هذين الامرين يفضي الى الدور حيث اورد على نفسه
سؤالا بقوله لا يقال بعد البناء على ملاحظة النسبة والاضافة
لا حاجة الى اعتبار كون المسلوب معنى حقيقيا فاذا علم صحة سلب معنى
لذلك اللفظ عن المبحوث عنه يصدق ان المبحوث عنه معنى مجازي
بالنسبة اليه بحيث لو استعمل فيه لصار مجازا ولا حاجة الى تعيينه حتى يلزم
الدور فاجاب بقوله لا ثمرة للجاهل باصطلاح قوم ارشادا اذا فهم بسبب
سلبهم لفظا باعتبار معنى مجهول انه مجاز في المسلوب منه بملاحظة ذلك المعنى
المسلوب المجهول وانما يظهر الثمرة له بعد معرفة المعنى المسلوب حتى يجري على
المسلوب منه احكام المجاز وهذا وجه الاحتياج الى التعيين واما اعتبار كونه
معنى حقيقيا فلانا نقول المجازية عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له
لعلاقة وذلك لا يتصور الا بعد تعيين ما وضع له فاذا لم يعلم كون
المسلوب معنى حقيقيا او مما وضع له اللفظ فكيف يقال
ان المسلوب منه معنى مجازي له ولا ريب ان
مطلق السلب لا يدل على كون المسلوب
معنى حقيقيا الى اخر ما ذكره
والكلام معه
قدس سره
في صحة دعوى
اعتبار الامرين
وسقيهما وقد سبقناه
في التعليقة ولمتصل معرفة
كون المسلوب معنى حقيقيا للفظ
مما لا ينبغي التامل في اعتباره لكن من العلا
مين لا لما علله من ان استعمال اللفظ في غير ما

وضع له لعلاقة لا يتصور الا بتلك المعرفة بل لانه لولا ذلك لم يمكن العلم بمجازية المسلوب عنه بواسطة صحة السلب ولا بحقيقته بواسطة

عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق
المعنى المجازي على كثرة مطلق الحقيقة فانه واما ثانيا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة مع انه يرد عليه
ما سبق من كونه خروجا عن المبحث فبان العام اذا استعمل في الخاص فهو مما يكون مجازا اذا
اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا
الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه
اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس
بحمار والاوضح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال
فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي
وفهم معنا او تعدد بالاشتراك نفهم الكل اجمالا وبدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون
المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله
ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك
مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فبهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت
المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما
لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك تمام عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك
وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة
السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة
لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك
المسلوب عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين
بمعنى الذهب في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء منها سلب الذهب عنها ويكون ذلك علامة كون
الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى الذهب وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع
اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها
لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها
لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم
وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة

استعمل في اللفظ عرفا مجردا عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا
الا مراد نقله
وهذه العبارة ذيل
ترك نقله وهو قوله وبالجملة
الصحة وعدمها العرفيان علامتان و
يرجع ذلك الى ما اشرنا اليه سابقا في دفع الدور
من ان صحة السلب وعدمها عند العالمين بالوضع
علامتان للجاهل لوضوح علم اهل العرف باوضاع الفاظ لغتهم
عبارة الجواب من قبله عرفا في الموضعين الاولين
فيه الاستعمال والفهم وح فالاعتراض عليه كما ذكره

خلاف المفروض فان البحث في المجاز في مقابل الحقيقة يرد عليه انه
لا يصح القول بكفاية سلب مطلق المعنى اعم من ان يكون حقيقة
او مجازا معينا او غير معين فما ينفع الحقيقة من حمل
اللفظ على المجاز الاول او على الثاني كما اشرنا
لان سلب الحمار عن البليد معناه
ان اللفظ المستعمل في المجاز
الثاني هو اللفظ
الموضوع
للمجاز الاول بوضع نوعي ثانوي وقد يعلم ذلك مع احتمال ان يكون
لفظ الحمار المستعمل في البليد هو غير لفظ الحمار المسلوب عنه ثانيا

قوله وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد الخ وحاصله الفرق بين

جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة في كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ الاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التصور مبني على جعل فرائهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سالبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب تح اثبات الحقيقة مطلقا بل انما يناسب اثباتها في الجملة بالنسبة الى المجاز ايضا كذلك ويضعف الى ملاحظة النسبة حتى يندفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه مما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقي بفرد ويشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا ما علم كونه موضوعا له الا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثلا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج عن هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فنختبر بصحة السلب وعدمه وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله

الرابع

الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا للناس تسئل موضوع لطلب شيء ممن شانه ذلك فتقول اسئل زيدا واسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فنسبة السؤال الى شيء والارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي فالمراد بالعلائق الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة

اما ما وضع

اما ما وضع قوله وحاصله ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص الخ قال في الحاشية مثلا عدم صحة سلب الانسان بمعنى الحيوان الناطق عن البليد

الموضوع له الاسد غير مسلم وبعد التسليم يمكن الجواب عن باقي الايرادات من البحث ايضا فليتامل

قوله الرابع الاطراد

وعدم الاطراد الخ والمراد من الاطراد ان يستعمل اللفظ في مورد لوجود المعنى

ثم لم يجز استعماله في كل مورد وجد ذلك المعنى فيه كالمشتقات

فان استعمالها فيمن قام به مطرد والمراد بعدم الاطراد ان يستعمل

لفظ لعلاقة ثم لم يجز استعمال ذلك اللفظ ولفظ اخر في معناه الاخر مع وجود تلك

العلاقة فيه بتجوز اهل اللغة اطلاق النخلة على الانسان لطوله وعدم تجوزهم اطلاقها على طويل

اخر وتجويزهم استعمال القرية في اهلها للمحلية وعدم تجويزهم البساط في اهله مع وجود المحلية توهم قوله ان الحقائق

وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي الخ لا يخفى ان وضع المشتقات لمعانيها وان كان نوعيا باعتبار انه لا يقتصر فيها على السماع بل يقاس عليه كانواع المجازات ولكنها باعتبار ان الواضع قد عين هيئة مخصوصة ووضعها لمعنى معين كان وضعها شخصيا بخلاف انواع المجازات فانه لا مدخلية لخصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها معرفة انواع العلاقة بينها وبين حقايقها وبالجملة الحقائق منها ما وضع اللفظ لمعنى باعتبار المادة لا غير كوضع غير المشتقات والحقائق الغير التركيبية وعلم وامثال ذلك ووضعها بهذا المعنى شخصي ويقتصر فيه على السماع ولا يقاس عليه ومنها ما وضع اللفظ باعتبار الهيئة ولا يقتصر فيه على السماع بل يقاس عليه وذلك كالمشتقات والحقائق المركبة ووضعها بهذا الاعتبار شخصي ونوعي باعتبارين واما المجازات فلا مادة وهيئة لها كما عرفت فوضعها نوعي لا غير وما ذكرنا لا يرد القول بان ما افاده الاستاد المحقق هنا من كون وضع الحقائق شخصيا ينافي كلامه فيما سبق في الحاشية بان وضع بعضها نوعي كالحقائق المركبة والمشتقات والوضع النوعي في المجازات لمدخلية الهيئة في الوضع في الاول دون الثاني فتدبر

قوله وكيف يتصور صدق جميع الحقائق الخ قال في الحاشية هذا ايراد على اعتبارهم العموم في عدم صحة السلب الى آخره اقول غير خفي على المتامل ان هذا الايراد انما يتجه على تقدير اثبات كون مرادهم من نفيه عدم صحة السلب هو نفيه الكلية وهو غير معلوم من كلمات القوم فان من تتبع موارد اعمالهم لهذه العلامة يطلع بل يقطع بكون مرادهم اثبات عدم صحة سلب بعض المعاني وكيف ينسب اليهم ارادتهم العموم مع اعترافه بعدم معقولية عدم صحة سلب الجميع عن مورد الاستعمال وغفلة الجميع عن امر غير معقول وانما كلماتهم في الاصول فهي ايضا ليست بصريحة في ارادة عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال فان منهم من لم يتعرض لعلامة صحة السلب وعدمها كالعلامة في التهذيب والمحقق في المعارج ومنهم من اطلق صحة النفي وعدمها كالحاجبي وبعض اخر ومنهم من لم يتعرض لعلامة عدم صحة السلب من راس كالمحقق البهائي رحمه الله لتنبيه عدم المناص من لزوم الدور فيها كما نبه عليه شارح الجواد ولا ريب ان الدور كما يمكن تقريره مع اعتبار السلب كليا كذلك يمكن تقريره مع اعتباره جزئيا ايضا كما يظهر مما اسلفناه وبالجملة كلمات الاكثر مع خاليه عن التصريح بل الظهور في كون السلب كليا نعم بعضهم ممن تصدى لبيان الدور في كل من علامتي الحقيقة والمجاز قرر الدور بسلب الجميع كالمحقق الشريف والمدقق الشيرازي والحاصل انه مع ملاحظة هذا الاختلاف في كلماتهم لا يطمئن النفس بكون المراد من عدم صحة السلب هو عدم سلب الجميع سيما مع ملاحظة موارد اعمالهم لهذه العلامة ولا سيما مع عدم معقولية عدم سلب الجميع كما هو الفرض ومع تسليم كلية القضية يمكن ان يكون مرادهم من عدم صحة سلب الجميع عدم صحة اطلاق اللفظ عن مورد الاستعمال فانه بمنزلة عدم صحة سلب الجميع ووضوح ان مرادهم من عدم سلب جميع ليس اثبات حصر المدلول الوضعي للفظ المستعمل فيه بل اثبات كونه حقيقة فعلية فيه وهو حاصل بعدم صحة سلب الاسم مطلقا كما اشرنا اليه عند بيان الجواب المختار ويؤيده تمسكهم بعدم صحة سلب الاسم في موارد اعمال هذه العلامة فيقولون ان الانسان مثلا حقيقة في البليد لعدم صحة سلب الانسان عنه ولا يعللونه بعدم صحة سلب نفس المعنى اعني الحيوان الناطق وغيره ان كان له معنى اخر ايضا كما هو واضح مع ان قولهم عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية علامة الحقيقة يحتمل ان يكون من قبيل سلب العموم الصادق بسلب البعض لا من قبيل عموم السلب

اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله تعالى توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لانم انحصار العربي فيما نقل بخصوصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لانم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا انا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فمقولات المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك

اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اشهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى الاشهر كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة فان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد ح قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تفاوت بها في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا مثل المجاورة فان المجاورة لابد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة بينهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتلازم بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية بينهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها التابعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخاء موضوع لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول ولا لجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم

قوله ظهور الاستعمال فيه وهو تمام آه هذا كالمصادرة اذ اثبات في وجه الظهور وقد قرره في ذلك البحث حيث انه بعد ما تمسك لاثبات اشتراك الفاظ العموم بزعم المشهور بينه وبين الخصوص باستعمالها فيهما وان الاستعمال بنفسه ما يعلم به الحقيقة

قال فان قيل
دلوا على ان نفس الاستعمال
ما يعلم به الحقيقة وهو ينتقض بالمجاز
فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم
استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوه في العموم فانا
نخالف في مذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلت انا الذي يدل على
الاول فهو ان لغتهم تعرف باستعمالهم الا ان قال ويوضح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في
اللغة والمجاز طار عليها به لان ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز له ولا يكون ان يكون له مجاز
لا حقيقة له فاذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل
الى انه مجاز بدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرنا لان استعمال المجاز وان تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز
او الاستعارة فقطعنا به على الحقيقة لكن هو بالدلالة على ما يوجب ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة
الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم يسمون البليد حمارا وانه به اسناد على سبيل التشبيه والمجاز وهذه العبارة كما علمت
سمحة بالافادة وبتعميق النظر في اجزائها يمكن استنفاد وجوه لاثبات دعواه من ظهور الاستعمال في الحقيقة بان يقال
ان لها سائر طرق معرفة الاوضاع منسد غالبا فلو لم يكن الاستعمال ايضا طريقا لزم انه او طريق معرفتها راسا وهو
باطل بالضرورة والى هذا اشار بقوله ان لغتهم يعرف باستعمالهم والا لكانت كالمصادرة وثانيا ان الحقيقة ما ينبني
عليه المجاز وهو متفرع عليها وحمل المشكوك فيه على الاصل اولى واليه اشار بقوله ويوضح ذلك آه وثالثا ان ديدن اهل
اللسان في استعمالاتهم اعلام ارادة المعنى المجازي بالقرائن المعلمة بطريق الضرورة وما نحن فيه كذلك بالفرض فلا يكون
مجازا والى هذا يشير في مواضع من كلامه هنا وغيره من حق
قوله وهو ممنوع آه اي ظهور الاستعمال في الحقيقة
ممنوع بسبب توجه المنع الى هذه الوجوه الثلثة اما الاول فبانا لا نم انحصر ولو غالبا اذ لمعرفة الاستعمال طرق شتى من
التنصيص والامارات وقد اعترف نفسه فيما نقلنا عنه آنفا في مفتتح الكتاب وهذا واضح واما الثاني فبانه استحسان
محض ليس بحجة سيما في هذا المقام كيف وقد ادعى اغلبية الفرع وجودا فلو لم نقل بتبعيته الحاقا للمشكوك بالغالب
فلا اقل من الشك واما الثالث فبالمنع اولا فانا لا نجد فيما ذكره هنا ولا نرى بعد سبر تام بخلاف ذلك وانهم يكتفون
في القرائن بالنطق والظهور كيف والمعروف بين ارباب التكلم والاصول عدم وجود نص في الدلالات اللفظية مقللين
باحتمال امور اقدها المجاز ولو كان الامر بمنوال ما ذكره لم يكن المجاز في عداد من المحتملات بل كان معلوم الوجود او العدم
وايضا فان ارباب البيان جعلوا القصد الاصلي في فهم المجاز دون الحقيقة وان ما ذكره فيه استطراد محض مقللين بان
اختلاف مراتب الدلالة وضوحا وخفاء لا يتصور بها بل انما يتصور بالمجاز وعلى ما ذكره فالمجاز بطريق الضرورة ولكن ذلك
في الشفاهيات واما في غيرها فكم من ضروري يصير بانقضاء مجلس الخطاب محل الاشتباه وموضع النزاع اهم من الغالب
فيه بعد هذا فنبه بقي الكلام في انه لم يتمسك بقاعدة الاغلبية كما تمسك به الكل لاصالة الحقيقة في
مقام الحمل وايه نفعه لو تمسك به ويمكن الذب عنه بان عمدة جرى هذا الاصل في هذه المعركة
انما هو بينه به الحقيقة المشتركة ولا غلبة لها بالاضافة الى الاتحاد بين وربما يقال
بان حالها دون زيادة الغير المتيقن فتقع سعد محمد الشهشهاني
قوله المشهور الاخير آه ظاهر المصنف كون الاقوال في
المسئلة رباعية وان المشهور هو التوقف
وكذا نقل ذلك عن بعض المحققين
ايضا وفيه نظر فان
الظاهر ان
المسئلة ثلاثية الاقوال القول بالمجازية مطلقا كما حكى عن ابن جنى والقول بالحقيقة مطلقا كما نقل عن المرتضى رضي الله عنه

الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا
ريب ان المجاز ح يختص فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع
غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة
الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك
فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل
الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد
لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة
الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا تميز
المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان
مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او
معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او
التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد
المرتضى ره على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو تم والثاني منقول عن ابن جنى وجنح اليه بعض المتأخرين
لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمعارض
للظن الحاصل عن الوضع ثم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول
بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤخذ فيه ويترتب على ذلك لزوم استعمال
امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالوقف وقد يمنع استلزام المجاز للحقيقة بل
انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ انه
استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا
ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا
يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث
على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاول ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر
بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين
احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك

منه ما يتيه وهو عدم استلزام المجاز للحقيقة ورباقيد ان الرحمن ح ليس لمجاز فيه نعم يرصار حقيقة عرفية فيه نعم للتبادر واجيب بان المجاز في اول الامر مع عدم الحقيقة كاف في المطلوب والتحقيق ان
بق لو اريد عدم استلزام تحقق الحقيقة اصلا ورأسا فالمانع مستظهر لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وان اريد تحقق الحقيقة مقارنا للمجاز بان لا يكون الحقيقة مهجورة وكان المجاز
فقابتم كلام المستدل في الرحمن ان لم يثبت الحقيقة العرفية فالاظهر ثبوتها امتنع المانع بان الوضع لا فايدة فيه الا الافادة المعاني التركيبية الحاصلة من الاستعمالات فلا ينفك عن الحقيقة
واجيب بمنع انحصار الفايدة فيه لم لا يكون من جملة فوائده التمكن من صحة التجوز فيه واصالة عدم الاستعمال ايضا مما يؤيد المشهور انتهى كلامه قدس سره

الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعملت فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال لان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص او الحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرء في ليلة القدر هذه الليلة مثلا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء والتزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له او عمموا المقالة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا ورد ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فلا يتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هو اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع

للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرائن اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني ماذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه فان المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لانا في القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى وكونها حقيقة ظهر لك انه لا منافاة بين قول مشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه وللقائل في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم للرد على السيد ومن قال بمقالته فانا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات منها ما وقع عن صاحب المدارك قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر لكن معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم الثالث لتنزيله في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل الطواف في البيت صلوة

قانون قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع

وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فيجب على وجود هذه المخالفات ولارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هنالك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا بقسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه التوقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطا اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفايدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصار الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوايده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابدا كون صاحب المزية الكاملة مرادا بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فايدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فايدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق

قوله يتصور هنالك صور عديدة ان الدوران بين بعض من الاشتراك آه لا بد ان يعلم ان الوجوه المتصورة في تعارض الاحوال المذكورة بعد فرض خمسة في مثلها اي خمس وعشرون صورة وبعد اسقاط المكرر منها وتعارض المثلين منها ايضا يبقى عشر صور اربع منها تعارض الاشتراك مع الاربعة الباقية وثلثة منها تعارض النقل مع التخصيص والاضمار والمجاز وصورتان تعارض التخصيص ...

والبيضاوي يحكم بارادة المعنى المجازي وعلى القول بترجيح الاشتراك كما عن السيد بن حكاه الشهيد الثاني عن جماعة من المحققين

كما اسلفناه سابقا

يجب التوقف تعليقه اسني

قوله لكثرته واوسعيته في العبارة آه قد يدعى كون الاشتراك اكثر من المجاز ويقرر ذلك بوجهين احدهما ان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم ان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض الى من في ضرب اسمان لهذين اللفظين الذين هما فعل وحرف وثانيهما ان الكلمة اسم وفعل وحرف والاخر ان كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها اكثر على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا انضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد والوجهان كلاهما ضعيفان اما الاول فانه على تقدير تسليم وضع اللفظ لنفسه ايضا لا ريب ان ذلك غير المدعى اذ المقصود اثبات غلبة وضع اللفظ لمعنيين فصاعدا ولو كان احدهما او كلاهما لفظا في نفسه الكلمة والكلام وايضا والاسم والفعل والحرف لا اشتراك بين المعنى ونفس اللفظ كيف والاشتراك بهذا المعنى عام لجميع الالفاظ الموضوعة وليس بغالب فيها كما هو المدعى ومع تسليم الغلبة فلا ريب ان الغلبة ح حاصلة في صنف خاص فلا دليل على التعدي في ذلك انما ينفع فيما لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للمعنى ونفس اللفظ وبين كونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر والوضع ... واما الثاني فان مواردا الاستقراء اكثرها محل خلاف معروف وبعضها معلوم الخلاف بالاتفاق فكما ادعى كون الماضي والمستقبل مشتركين بين الخبر والدعاء على ما يدعى من انطباق اهل اللغة على كونهما مجازين في الدعاء ونحوه ... مع التسليم فغاية ما يلزم اغلبية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد لا بالنسبة الى المجاز كما لا يخفى تعليقه اسني

قوله يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال آه مرجع صور تعارض الاحوال الى التعارض ظهورين باعتبار ظهور لفظ غير عام والمطلق في معناه الحقيقي وظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق وظهور الهيئة التركيبية الكلامية في عدم حذف شيء من اجزائها وظهور الخطاب في دوام الحكم واستمراره وظهور اللفظ باعتبار الاصل والغلبة في عدم الاشتراك والنقل والضابط الكلي في تعارض الظواهر بعضها بعضا ان يرد في الكلام ظاهران لم يقم قرينة معتبرة على الخروج عن احدهما لا بعينه فيتعارضان بسبب اشتباه محل الظاهر المخرج عن ظهوره وبما ذكرنا يعلم ان الاحوال المتعارضة بانضمام التقييد والنسخ سبعة وللاجتهاد تركيبها وصور التعارض على تقدير ذلك ترتقي الى احدى وعشرين وطريق اخراجها ان يلاحظ الاشتراك مع كل واحد من الست الباقية فيتحصل ستة صور ثم يلاحظ النقل مع الخمس الباقية فيتحصل خمسة صور ثم يلاحظ المجاز مع الاربعة البواقي فيتحصل اربعة صور ثم يلاحظ التخصيص مع الثلاثة البواقي فيتحصل ثلثة صور ثم يلاحظ الاضمار مع الصورتين الباقيتين فيتحصل صورتان ثم يلاحظ التقييد مع النسخ فيتحصل صورة واحدة ومجموع هذه الاعداد احد وعشرون وبما بيناه يعلم طريق اخراج العشرة صور على تقدير اسقاط التقييد والنسخ على حسب ما صنعه المصنف فانه يلاحظ الاشتراك مع الاربع البواقي فيتحصل اربعة صور ثم يلاحظ النقل مع الثلاث البواقي فيتحصل صور ثلثة ثم يلاحظ المجاز مع الصورتين الباقيتين فيتحصل صورتان ثم يلاحظ الاضمار مع التخصيص فيتحصل صورة واحدة ومجموع هذه الاعداد عشرة هذا اذا كانت صور التعارض ثنائية وقد تكون ثلاثية وهي ايضا عشرة وقد تكون رباعية وهي خمسة وقد تكون خماسية وهي صورة واحدة فترتقي ح الى ستة وعشرين وانما لم يتعرض لذكر الثلاثية والرباعية والخماسية لظهور احكامها بما ذكر من احكام الصور الثنائية فلا فائدة في التعرض لذكرها علي حدة ولنا في هذا الباب ابحاث وتحقيقات جيدة اوردناها في التعليقة تسبه عفاره

قوله مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك آه ينبغي ان يعلم ان المجاز المقابل للاشتراك لا يراد منه ما كون اللفظ مجازا في احد المعنيين فصاعدا قبالا للاشتراك بينهما لكون ذلك ...

نوع دانه ذات شانه من كلامهم ليس له مزيد رضوان ولا يذهب عليك ان الكتاب العزيز مما من شانه ما ذكره ولا مزيد عليه في بيان الاحكام الشرعية فالاولى ما اشار اليه ثانيا من منع اعتبار الظن
الحاصل من الوجوه المذكورة على تقدير تسليم كونها مورثة للظن فان الانتقال الى الوضع او مراد المتكلم بواسطة كون الامور المذكورة ذات المزية الكاشفة وكون المتكلم حكيما مراعيا غالبا المنزلة
المزايا لما ادى به انتقل من العقل ان المعقول لا يحتاج الى ان المزية الكاشفة عنه لوضع الواضع اللفظ لذي المزية وكذلك على ارادة المتكلم له فيكون الانتقال الى الوضع او ارادة المتكلم انتقالا لمجاد

وان ثانيه دوران الامر بين التخصيص والتجوز والاولى تقديم احتمال التخصيص لفهم العرف كما اسلفناه منه شرح ما يتعلق بالحاشية
التي نقلناها
المقنن وعلله ايضا بغلبة
التخصيص بالنسبة الى سائر المجازات
بمجرد دعوى انه ان يكون التخصيص اغلب بحسب
الوجود الخارجي من مطلق المجازات الواقعة في الاستعمالات
ولكنك خبير بان هذه الدعوى تكاد تشبه بالمكابرة لظهور غلبة سائر
المجازات دانها ما يظهر من المقنن من كون التخصيص اغلب من سائر المجازات
الحاصلة في العمومات لا مطلقا وانها وهو التحقيق الى ان نوع العمومات اذا قيست الى سائر
انواع الخطابات مثل الخطاب المشتمل على الامر او النهي او نحوهما فارتكاب التخصيص في العمومات اغلب من
ارتكاب سائر المجازات في سائر انواع الخطابات فان استعمال هذه الخطابات في معانيها الحقيقية غير عزيز بل كثير في
المحاورات العرفية بخلاف الخطابات المشتملة على الفاظ العموم لغلبة ورود التخصيص عليها حتى قيل ما من عام الا وقد خص وصار
ذلك مثلا في الالسنة وقد تقدم الكلام في ذلك آنفا نعم ربما يتوهم كون ارتكاب التجوز في الامر ايضا اغلب واشهر حتى قيل
بكون الامر مجازا مجازا مشهورا في الندب وسيجيء الكلام فيه انشاء الله ثم هذا اذا دار الامر بين ارتكاب التخصيص في احد الدليلين
وارتكاب التجوز بغير التخصيص في الدليل الاخر واما لو دار الامر بينهما في لفظ واحد فالامر اظهر كما صرح به المقنن ثم هنا
يظهر ان منع المقنن من تقديم احتمال التخصيص مطلقا غير وجيه كما لا يخفى والثالثة دوران الامر بين التقييد والتخصيص و
هو اولى من التخصيص فيكون اولى من جميع الامور المذكورة حتى التجوز لما عرفت من اولوية التخصيص من التجوز الذي هو اولى
من الاضمار والنسخ كما عرفت واما وجه اولوية التقييد من التخصيص فانما بناء على كون التقييد مورثا للتجوز في المطلقات كما
نسب الى المشهور فمن وجهين احدهما الفهم العرفي فانه مع دوران الامر بين تخصيص العام وتقييد المطلق يقدم احتمال
التقييد على التخصيص في متفاهم العرف حتى انه لو وقع التعارض بينهما في دليلين بحسب ظهور العام قرينة عند العرف على تقييد
المطلق وهو غير خفي على من تتبع الامثلة العرفية كما تقول لا تعط الفساق شيئا وتقول اعط عالما من علماء هذا البلد
درهما فان عموم الفساق يشمل فساق هذا البلد وغيره عالما كان او جاهلا واطلاق العالم يشمل الفاسق من علماء هذا
البلد والعادل منهم والثاني غلبة التقييد بالنسبة الى التخصيص فانهم وان نفوا وجود عام الا وقد خص منه الا انه وارد
على المبالغة لكثرة العمومات في المحاورات العرفية كما تقول ما لقيت اليوم احدا وما اكلت اليوم شيئا وما قرات كتابا
وكذا بخلاف المطلقات فان وجود اطلاق يسلم من التقييد في غاية الندرة ونهاية القلة بل لا يكاد يوجد له مصداق في الخارج
فان من المطلقات ما هو واقع في حيز الاخبار مثل جائني رجل او رايت رجلا ونحوها ولا ريب انه مقيد بحسب وجوده الخارجي
فان الاخبار في الغالب انما هو من المعينات الخارجية ومنها ما هو واقع في حيز الطلب فلا اقل من تقييده حتى بحسب الطلب
بحالة الامكان وبحسب المطلوب بالافراد الممكنة وبالجملة ان وجود خطاب مسلم عن التقييد بحسب الحكم او المحكوم به بحسب
الزمان والمكان والاحوال في غاية الندرة والقلة فلو وجد له مصداق في الخارج فهو في غاية القلة بالنسبة الى ما يوجد من
مصاديق العمومات ولعل هذه الغلبة هي منشا الفهم العرفي ايضا كما اسلفناه ودفعنا به بعض ما يتوهم في المقام من منع
كون هذه الغلبة سببا لتقديم احتمال التقييد على التخصيص راجع ولاحظ واما بناء على ما هو التحقيق وفاقا لسلطان العلماء
من عدم كون التقييد موجبا للتجوز في المطلقات فان اعتبار العموم من باب الظهور اللفظي والحكم بالاطلاق انما
هو من باب عدم البيان فعموم العام اقوى من اطلاق المطلق فيكون ارتكاب التقييد اسهل في نظر
اهل العرف من التزام التخصيص ولا يستبعد الكلام في ذلك جدا فرد بالجملة ان العرف يحكم
في امثال المقام وهو شاهد على المدعى فيه فتلخص مما قررناه ان التقييد اغلب
من الجميع ثم التخصيص ثم المجاز ثم الاضمار وان النسخ قليل
الوجود بالنسبة الى الجميع فيلاحظ هذا الترتيب
عند التعارض ثم ان الذي قدمناه
كان متعلقا بما تعا
رض فيه
امران من الخمسة المتقدمة سواء كان تعارضهما في لفظ واحد او لفظين من دليل او دليلين ومن الامر فيما قدمناه
يظهر الحال فيما وقع التعارض فيه بين الثلاثة او الاربعة او الخمسة ثم ان الذي قدمناه كان متعلقا بما تعارض فيه امران مختلفان
فصاعدا من الخمسة المذكورة وقد يقع التعارض بين المتجانسين منها بان يعلم اجمالا ورود التخصيص على عام وتردد بين
امرين او يعلم اجمالا وروده على احد العامين او يعلم وجود احد المجازين في لفظ او التجوز في احد اللفظين او يعلم اضمار احد
الامرين في دليل او اضمار امر في احد الدليلين او كون احد الحكمين منسوخا والظاهر انه لا ميزان كليا بين افراد النسخ و
الاضمار والتجوز بحيث يكون هو المعيار بين افراد هذه الثلاثة حتى يقال ارتكاب النسخ في هذا الدليل اولى وارجح من ارتكابه في
ذلك الدليل وكذا الاضمار والتجوز في جميع المقامات الشخصية فالا ظهرت قرينة خارجية توجب رجحان ارتكاب النسخ

الاقتران بالاستثناءات الخارجية من باب دلالة الالفاظ واكثر المرجحات
التي اشار اليها المقنن واشرنا ايضا الى جملة اخرى منها من قبيل
ذلك فعلم غلبة هذه الامور من الامور التي تورث ظهور
اللفظ في الامر الغالب فهي بمنزلة القرائن اللفظية
ويؤيده بناء العرف على تقديم ما هو الغالب
من تلك الامور مضافا الى
ما استظهره المقنن
من بعض
الاخبار من اعتبار مثل هذه الغلبة ولكنه لو تم لدل على اعتبار مطلق
الغلبة وهو بعيد ولكن لا اشكال في المسئلة بعد ما عرفت من كون المناط
هو ظهور اللفظ واعتبار ظهور الالفاظ اجماعي بين العلماء والغلبة من
جملة اسبابه فالاولى في المقام صرف عنان القلم الى تشخيص الصغرى و
تمييز ما هو الغالب من تلك الامور واثباته تقديم ما هو الغالب بحسب
الفهم العرفي هنا صور الاولى دوران الامر بين النسخ وبين احد الامور
الاربعة الباقية فنقول ان المشهور كون احتمال النسخ اخس من جميع

نعم فتشبه او استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي ويقرب منه ما لا يستلزم تخصيص الاكثر ولكن يبلغ كثرة المخرج الى حد يقرب من تخصيص الاكثر ومنها قلة التخصيص وكثرته في ذلك كما اذا تعارض عامان
في مورد واحد وانحصر الامر في تخصيص احدهما ولكن كان تخصيص احدهما مستلزما للتخصيص فيه ايضا بخلاف تخصيص الاخر فيكون قلة التخصيص في احدهما مرجحا لتخصيصه ولا اشكال في ذلك لكونه مقتضى نفي الزائد المشكوك
فيه بالاصل ومنها كون احد العامين غير مخصص اصلا بان دار الامر بين تخصيص عام لم يصل اليه يد التخصيص اصلا وبين تخصيص عام مخصص قبله بمخصص خارجي اخر فان العام الذي لم يصل اليه يد التخصيص له قوة ظهور في

الشيء بالاعم الاغلب وغيرها انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء
منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم قيل ان الحكمة لا تقتضي
ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه
فيعتبر ماله مزيد دخل في موافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط
بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد
دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية مثل هذا الظن و
التحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه
الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم
بل ندرتهما معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا
ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما حجية
مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما
ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال
ان المعنى المجازي وضع نوعي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفى في
معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد و
عدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء
وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن
الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا
الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في
اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد
الصالح عليه السلام انه قال لا باس بالصلوة في فرو يماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها
غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا
فلاحظ

قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى
مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص
فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي
ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل

الحقيقة

قوله ويظهر ثمرة النزاع آه اطلاق هذه الثمرة على القول بالثبوت كما في كلام جماعة منهم صاحب المعالم ويشعر على تقدير كون الحقيقة بوضع ال...

اذ على ما فرالصدر من الوضع لا سحق ولذا اعد لعل هذا الاطلاق فيتابعه الى التفصيل الذى ذكره وتبعه قوم ممن تأخر عنه وان اختلفت كلماته...

وتعليلها حسب ما بيناه فى التعليقة ورايعترض على اطلاق الحكم على تقدير وضع التعيين ايضا لما بان احتمال التقدم وان فرضه بالقياس الى الص...

الحقيقة باستعمال امارتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفى هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية وان كان المش... تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع فى الثبوت مطلقا والنفى مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعنى بهم من يتشرع بشرعنا نفسها كان او عاما صار حقائق فى المعانى الجديدة التى استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة فى الاركان المخصوصة والصوم فى الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها لهذه المعانى بان نقلها من المعانى اللغوية ووضعها لهذه المعانى الجديدة او استعملها مجازا فى هذه المعانى مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى من القرينة فصارت حقائق اولم يحصل الوضع الثانوى فى كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت فى كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعانى والا فعلى اللغوى وقد طال التشاجر بينهم فى الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ فى كلام الشارع يتبادر فى ذهننا تلك المعانى وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوى لفظ الفعل مثلا يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوى ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل لغة المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم بمعنى وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية فى الجملة واما فى جميع الالفاظ والازمان فلا والذى يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقائق فى صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقائق فى هذه المعانى قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف فى الكيفية وحصولها فيها وفى غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران فى زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما مما لا ينبغى التأمل

وقد علم انه قد نسب الى بعض المنكرين ره هو الشيخ الثاني وهو يؤيد بما في النظر ويرشد اليه قول الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية نحيفة العهد انه المتفرع على القول بالنفي في النزاع السابق كما
تقدم انه كان متفرعا على القول بالثبوت فيه بتقرير ان من قال بان للاوضاع الشرعية في المسئلة السابقة على فرقتين فمنهم من ادعى باختراع المعاني الجديدة واستعمال الالفاظ
فيها مجازا ومنهم من ذكر اصل الاختراع فكيف باستعمالها فيها ولكن بعد امعان النظر يظهر انه ليس متفرعا على ذلك لان القوم ومنهم المنكر اتفقوا في الاختراع والاستعمال في كثير من النزاع

واضع الالفاظ الواردة في الكتاب هو الله سبحانه فلا بد ان يجعل تلك الالفاظ على معانيها الجديدة لعدم تاتي الاحتمال المذكور هنا
وهو احتمال صدورها
بعد الاشتهار المذكور او بعده
كما هو واضح ولكن يمكن دفع هذا الاشكال
كون واضع هذه الالفاظ هو النبي صلى الله عليه وآله ايضا
بان وضع النبي صلى الله عليه وآله تلك الالفاظ بازاء المعاني الجديدة تعيينا او تعينا
اشتهرت بين الامة فانزل الله تعالى القرآن على طبق المتعارف بين المتشرعين
بتلك الحقائق المستحدثة فيكون تلك الالفاظ ايضا نظير الالفاظ الواردة في السنة النبوية فتجري
فيها احتمال صدورها قبل الاشتهار المذكور او بعده لنزول الآيات تدريجا وعدم العلم بصدور ما نحن فيه قبل الاشتهار
المذكور فتحمل على المعنى اللغوي او بعده فتحمل على المعنى الجديد وما يوضح بطلان توهم كون مجرد ورود الالفاظ المذكورة في
الكتاب مقتضيا لكون واضعها هو الله تعالى ان هذا لو كان مقتضيا لذلك للزم ان يلتزم بذلك في سائر الفاظ الكتاب ولا
قائل به فالتفصيل في وضع الالفاظ وانا اقول ان تحقيق الكلام في ظهور الثمرة في القول بالحقيقة الشرعية انه قد نقل بعضهم
عن الاصوليين ان فائدة النزاع تظهر في الفاظ الكتاب والسنة فان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك الالفاظ
عند تجردها عن القرينة على المعنى اللغوي وان قلنا بثبوتها بالوضع التعييني حملناه على المعنى الشرعي مطلقا او بالوضع التعيني فلا
يخلو اما ان يكون تاريخ صدور الخطاب وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين او مجهولين او احدهما معلوما والآخر
مجهولا فعلى الاول يحمل على المعنى اللغوي ان كان زمن حصول الوضع التعيني متأخرا وعلى الشرعي ان كان متقدما وفي المجهولين
يتوقف لتعارض اصالتي تأخر الحادث مع فقد المرجح وعلى فرض معلومية زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي
لاصالة تأخر الوضع

تعيين تاريخ النقل ولو بالاضافة بالمنتقى منه او اخرى من البعثة ولو ستة قبل وفاته صلى الله عليه وآله فيحصل العلم بتاريخ
النقل في هذا الزمان ويجهل تاريخ الصدور وقد اعترفوا في ضمن بيان الثمرة بالحكم بتأخر زمان مجهول التاريخ عن معلومه فلا وجه
للتوقف وقد يجاب بانقطاع اصالة التأخر بالعلم بصدور جملة من الخطابات قبل حصول النقل وجملة منها بعده فيكون المقام
من قبيل الشبهة المحصورة فلا بد من التوقف نعم عدم امكان الحكم باصالة التأخر فيه ان العلم بتاريخ صدور اغلب
الخطابات من الكتاب والسنة حاصل بعد الفحص فيلحق المجهول في جنب المعلوم الا كالمعدوم فيعود المقام من قبيل
الشبهة الغير المحصورة وهي غير مانعة عن التمسك بالاصل هكذا قيل وفيه نظر اذ بعد العلم بتاريخ صدور اغلب الخطابات يخرج
المعلومات عن اطراف الشبهة فينحصر الشبهة في القليل فيكون من قبيل المحصور والعمدة في المقام منع جواز التمسك باصالة
التأخر مع العلم بتاريخ النقل ايضا كما اشرنا اليه وسيجيء ايضا وثانيهما ان الحكم بارادة المعنى الشرعي في صورة معلومية
تاريخ النقل ومجهولية تاريخ الصدور باصالة تأخر الصدور او باصالة عدم الصدور في زمان حصول النقل
مما لا وجه له وقد عرفت الوجه فيه ومن يقرر المقام يظهر ان الاولى في صورة العكس
هو التمسك باصالة عدم النقل في زمان صدور الخطاب لا اصالة تأخره
كما لا يخفى ورتب بعضهم في الثمرة المذكورة بكونها
مبنية على القول بتقديم عرف المتكلم
على عرف المخاطب واما
على القول
بتقديم عرف المخاطب او بجزء او التوقف فتشكل الثمرة المذكورة فلا تكون ثمرة على جميع الاقوال وفيه ان الخلاف في تعارض
عرف ان نزد المسئول عنه انما هو فيما يكون للمتكلم اصطلاح خاص به بحيث كان يتكلم على وفق عرف طائفة وهو منهم ولا يتقدم
اصطلاحه الخاص به بقول مطلق والذي لم يتامل في حد كلام الشارع على الحقيقة الشرعية مع وقوع الخلاف في مسئلة تعارض
عرف السائل والمسئول عنه نعم هنا شيء آخر وهو كون هذه المسئلة قليلة الجدوى فان معظم ما وصل الينا من الاحكام انما هو
من الصادقين عليهما الصلوة والسلام ولا اشكال في صيرورة الالفاظ المتنازع فيها حقايق في المعاني الشرعية في ذلك
الزمان وما بعده واما ما تضمنه الكتاب من الاحكام فمع قلته جدا لا ريب ان الآيات المفصلة من الكتاب في ما هي نظير امر
الطبيب المريض بشرب الدواء واحالته على ما يفصل بعد ذلك فانها نازلة على وجه الاجمال في مقام تشريع الاحكام الكلية لبيان

المراد بالقرائن العامة الا انه على تقدير القول به وتسليم الدليل المذكور
لا بد من الالتزام بوقوع الوضع في اول البعثة كما لا يخفى على من
تقدم والاصح مع جماعة من انه لم يعلم صدور الالفاظ انه
كونه بعد الاشتهار المذكور واحتمل صدوره قبله
ولكن ارادة المعاني الجديدة ووجوده وخفيت
القرينة وارادة المعنى اللغوي
باصالة عدم القرينة
يقتضي
ارادة المعنى اللغوي وفيه ما لا يخفى اذ اصالة عدم القرينة انما تنفع فيما
علم صدور اللفظ قبل الاشتهار المذكور وتردد الامر بين ارادة المعنى الجديد
وخفيت القرينة وبين ارادة المعنى اللغوي واما فيما نحن فيه فليس كذلك
الا انه دائر بين صدور اللفظ قبل الاشتهار المذكور وبين صدوره
بعده وعلى تقدير صدوره قبله دائر بين الامرين المذكورين واحتمل على المعنى
اللغوي ح متفرع على اثبات صدوره قبل الاشتهار المذكور فاذ ح يكون
حينئذ كون المراد هو المعنى اللغوي باصالة عدم القرينة ولكنها بمجرد

في الحقيقة والمجاز

قوله ورد بانه يلزم ان يكون المصلي مصليا الخ وجه هذا الرد ان الصلوة لغة الدعاء فيلزم ان لا يصدق المصلي على الاخرس الذي صلوته مجردة عن الدعاء بالبال لعدم كونه داعيا من الدعاء الذي يعتبر فيه
الذكر باللسان او الاتباع فيلزم ان لا يصدق المصلي على المنفرد لعدم كونه متبعا واللازم باطل بقريرته من عرف المتشرعة القاضي بصدق المصلي على الاخرس والمنفرد على وجه الحقيقة وقد يقرر بنفي
في الاخرس والمنفرد فانه على مذهب القاضي ليس مصليا سواء اخذ الصلوة لغة بمعنى الدعاء او الاتباع وهو باطل وهذا جود لكن كل ذلك انما يتجه لو رجع مقالة القاضي الى دعوى

فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت
الحقيقة فيها في كلام الائمة ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري وكلا
يقتصر على التقليد ثم ان ما ذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية
البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني
الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله ح فيمكن
ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا
اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه ذهب
الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل
يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في
الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو
غسل مشروط بزوائد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي
مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس ولم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب
في الماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط
وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع
واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع بها الى العرف واللغة واهل الخبرة
كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية
العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما
فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع بها
ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقارنها بما يثبت عنده
من الشرائط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من
باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع
اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزء لها او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية
للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم
تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والبلاء في امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك
في ثبوته من الشرائط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على

المقدمة

قوله بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة الشرعية آه اشارة الى دفع
الوجه الاول من مستندي توهم الاختصاص وتحصيل كفاية
ثبوت الوضع في عرف المتشرعة المتفق عليه عند مثبتي
الحقيقة الشرعية ونافيها في صحة التعبير في العنوان بالاسم
المتضمن للوضع فيراد بقولهم هل العبادات اسامي
للصحيحة او الاعم كونها اسامي في عرف المتشرعة فاذا ثبت
احد الوجهين في عرفهم ظهر به حال عرف الشارع لكون عرف
المتشرعة ميزانه ... قوله فهل يراد الصحيحة
منها او الاعم آه يعني هل الاصل ان يحكم عليه بارادة الصحيحة
او الاعم هذا اشارة الى ما به دفع الوجه الثاني ... الملازمة ٤٠

القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح
الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لابد ان يحمل على الشرعي لكونه
اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة
ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات
محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزء لها او شرطا لصحتها
فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لابد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه
خلاف ولابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي
للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل
يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعية ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة
انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا
النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها
او لابد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزء كان او شرطا فلا يحكم بمجرد
فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من
التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب
لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء اخر له وبذات
مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق
الاسم في التعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه
ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا اشكال ان ما احدثه
الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتي به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال
للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الخلاف بوجهين احدهما ان نقول
انا وضع الشارع اسماء لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه
الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كانت الماهية عبارة
من المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها والامر انما هو بوضع
اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة

اجتماعها قوله وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها آه فيه زيادة تخصيص محل النزاع بالعبادات انه لما ستعرف ان موضوعات ...
ان كانت من المعاملات فليست بتوقيفية بل يرجع فيها الى العرف واللغة وهي مجزية وان توقفت صحتها شرعا على شرائطها ...
بظهر من شبهه آه او قلنا بكونها موضوعة بوضع جديد للمعاني اللغوية المشروطة بالشروط الشرعية من قبيل نقل الكلي الى ...

نعم لو تم القول بكونها اسامي للاعم من الصحيح ... فيورد على القول به بان الوضع للقدر المشترك بين الزايد والناقص بحيث يكون استعماله في كل من الزايد والناقص على وجه الحقيقة غير معقول اما لعدم معقولية القدر المشترك بينهما او لعدم معقولية كون الاستعمال على وجه الحقيقة في الزايد وذلك لان الزيادة في الزايد ... في حقيقة القدر المشترك ... في حقيقة الفرد على معنى كونها من مشخصات الفرد الزايد ... الواحد بالزيادة والنقصان فان دخول الزيادة في حقيقة القدر

قوله ويظهر الثمرة ... اي بعد ما عرفت الاعمي ... الاجزاء ... المراد ... الاعمي ... بالوضع للاعم من الناقص

اجتماعها الشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرائط او للماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة منها انما اسام للماهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة ونحو ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط والاعم الشرائط في تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شئ لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في مثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحة واما على القول الاخر فعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل امتثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما يقال ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشئ شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبة له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن راه يصلي فراى من صلى ونقص طمأنينة في احدى السجدتين مثلا او لم يقرء السورة في احدى الركعتين فبر النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها لكونها مصداقا للاسم معنى وكونها مامورا به مطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر لا بد في الامتثال ايضا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا وتتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحيح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شئ للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية

تمام الاجزاء وجامعية لشرائط الصحة من الجبلية التي قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة

ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب

عما يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول

بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالعدماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء و

للحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك للشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمجوس

والمضطر والغريق الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذا

احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة

وغيرها اشياء اخر وكذلك اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما اخر والدخل

في شرائط شيء لشيء اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان

الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا

عصيانا ولا ريب في كونها منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لاتفاق مرادهم صورة الركوع لا الركوع

الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع

اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد

اطلاق الاسم في عرفنا المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا

بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في

نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر فان

الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة الارادة للصحيحة

وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في

خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة

لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل الرجل في

الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفي الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد

منها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة

مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال التخييف وهو كونها

اسامي للصحيحة بحيث يحكى عرفا نفي الذات مجردا بانتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول

شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداولها العلماء هذا

التداول

التداول قوله مع ان الصلوة شيء والوضوء والقراءة هذا من جملة المؤيدات للمطلب تقريره ان يقال ان ماهية المقيدة كالصلوة مغايرة لماهية قيود الصحة كالوضوء واضرابه والظاهر من تغاير الماهيات

تغاير الاسامي وعدم مدخلية القيود في تسمية المقيدة ...

المؤيدة دون

الدليل كما صنعناه في

الغاية القصوى الا ان يقال انه

ومنها الاخبار

التي سيصرح ببعضها في

طي النقض والابرام في كلام الشهيد

واحتمال المجازية في الاخبار ...

ومنها ما اشار اليه في الحاشية المنسوبة اليه هنا فقال وان شئت ارشدك الخ رضوان سرّه

قوله ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة الخ هذا رابع الادلة وتقريره ان يقال لو كان وضع الاسامي للصحيحة لزم تعدد الماهية

في كل عبادة بالاتفاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الماهية على هذا التقدير اخذت مقيدة بشرائط

الصحة وهي في الموارد الغير المحصاة مختلفة وبذلك اختلفت الماهية اما الاول فبالفرض واما الثاني فلما قرره المصنف من اختلاف

شرائط الصحة بالنسبة الى اختلاف احوال المكلفين بقوله فصلوة الظهر للمسافر شيء الخ واما الثالث فلان الماهيات

المقيدة يختلف باختلاف قيودها وابطال التالي فللاتفاق على ان ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله للظهر انما هو صلوة واحدة لا

صلوة غير محصورة وكذا العصر والمغرب وهكذا ...

... خصوصية اخرى فان التخيير والبدلية ... قوله واما على القول بكونها اسامي

للاعم فلا يلزم شيء من ذلك الخ ...

... بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى وهذه من وجوه بطلان اللازم ...

... البضاعة في طائفة اخرى وهذه هي الاحكام المختلفة الواردة على جهة واحدة التي هي القدر المشترك المذكور حسب

ما اشار اليه قدس سره بسعد عبارته قوله فمع توجه المنع فيما ادعوه في خصوص الخ يعني ان ما ادعوه من نفي الذات في

خصوص قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور بعد ملاحظة نظائره مما كان ذات الفعل فيه باقية بحالها يقينا

مثل الامثلة التي ذكرها ممنوع فانه بملاحظتها يظهر ان المراد من قوله لا صلوة الا بطهور

هو نفي الصفة ايضا وهو يجتمع مع القول بالاعم ايضا بل لا يتم في خصوص ما

نحن فيه الا على القول بالاعم فان نفي الصفة اعني الصحة كما فيما

نحن فيه مع فرض بقاء ذات الفعل لا يجتمع

مع القول بالصحيح نعم لو كان

المنفي هو الكمال

قوله والانصاف ان كون هذه منافية اه هذا غاية الدرجة في المدارجة حيث سلب عن خصمه سلاحه بالقهر والغلبة وحاربه بها فقد اثبت انّ الائمة بهذا الدليل الذي تمسك به الصحيحي والتقريب
من هذه الطرف ان الشارع حكم بنفي الصحة بدون الطهور وكلما كان كذلك فهو اسم للاعم اما الاولى فلما بسطناه في مقام الجواب واما الثانية فظاهر فانه لما حكم بفقد صفة الصحة بدون الطهور

46

من شرائط الماهية وابطلوها بها معاملة الركنية بمعنى
بطلان الصلوة بالاخلال بها الا عن عمد نعم حكم بعضهم بركنيتها من
بعض اصحابنا

موضوعا لوجوب المضي فيه في كلام الشارع مع كون المراد منه هو الفاسد وبعبارة اوضح ان جميع الاحكام المترتبة
على هذه الموضوعات في كلمات الشارع او المتشرعة فهي مرتبة على الافراد الصحيحة دون الفاسدة الا الحج فانه قد رتب
على فاسده
وجوب المضي فيه في كلامهم
وليس المقصود من هذا الاستثناء جواز
حمل لفظ الحج على الفاسد منه حيثما وقع في كلام الشارع
او المتشرعة بل المقصود اثبات ارادة الفاسد منه في بعض
الموارد لا مطلقا والا فهو كسائر الفاظ العبادات والمعاملات لا بد ان يحمل
على ارادة الصحيح حيث لم يقم قرينة على ارادة الفاسد منه ولا يذهب عليك ان هذا التوجيه
حسن لا يرد عليه شيء الا ما اورده بعض الافاضل على تقدير الاحتمال الثاني من النقض بفاسد الصوم
بوجوب المضي فيه ايضا فكان عليه استثنائه ايضا الا انه نقض وارد عليه على كل تقدير نعم لا يناسبه قوله اه لا يطلق
الخ واما سائر الوجوه التي اوردها على سائر التقادير فلا وهو واضح فلا يرد عليه انه على تقدير كون المراد منها المعاني الصحيحة كون
تلك الالفاظ مجملة وهو خلاف ما استقر عليه طريقة الفقهاء من التمسك باطلاق الفاظ المعاملات في ابواب الفقه فان
كون المعاني الصحيحة مرادة منها لا يورث الاجمال في مفاهيم تلك الالفاظ اذ على تقدير كونها موضوعة للاعم يجوز مراد الشارع
باطلاق اللفظ بمعنى انه اذا شك في شرطية شيء لمعاملة يدفع احتمال شرطيته باطلاق اللفظ ويقال ان هذه المعاملة متميزة
مع سائر الشروط الثابتة مرادة للشارع ومتصفة بالصحة بخلاف ما لو قلنا بوضعها للصحيحة فانه لا اطلاق ح للفظ
حتى يدفع احتمال شرطية المشكوك فيه باطلاقه ويثبت بكون الباقي متصفا بالصحة ومرادا للشارع وقد اشرنا الى توضيحه
عند بيان الثمرة المترتبة على المسئلة فراجع ولا تغفل تعليقه منه قوله واما سائر الوجوه اه لا يخفى ان من جملة
الوجوه المذكورة هو لزوم التفصيل في وضع الفاظ العبادات على تقدير الاحتمال الثاني بان لم يقبت احد دعوى وضع لفظ الحج

في الثاني والثالث ايضا باطل حيث ان ما نفاه في غير الحج قد اثبته فيه فلزم من ذلك ان يكون التسمية بالفاسد ثابتا
في الحج على سبيل الحقيقة وح لا يتم التقريب بين هذا المدعى ودليله لان الامر بالمضي في فاسد الحج لا يستلزم كون فاسده
مسمى الحج حقيقة اذ يجتمع ذلك مع كونه مجازا فيه فانه لا ضير في ان يكون الحج مجازا في الفاسد وقد امر الشارع باتمام
بقية اعماله اذا افسد بعضها وانما المستلزم لذلك ان يقول لوضوح التسمية الحقيقية فيه ضرورة واذا بطل شق التسمية
فلم انما ثبت مرادة لا نفيا ولا اثباتا بل اراده نفي مطلوبية الفاسد في غير الحج ومطلوبيته فيه وانت خبير بان هذا الاسئلة لا
محالة على كل من التقديرين لا يتم اذ مجرد الامر باتمام بقية الاعمال لا يستلزم مطلوبية الحج الفاسد وان الحج اذا وقع في جزء الامر
يمكن ان يراد به الفاسد فنقول ان الشارع حينئذ لا يمكن ان يراد به الا الحج الصحيح كالصلوة في مقام الطلب ايضا وكذا
الجميع غاية ما في الباب ان في الحج امر الشارع بانه اذا افسد وجب الاتيان ببقية الاعمال لا انه حكم بان مرادي
بلفظ الحج في خطاب حجوا هو ما يشمل الفاسد والحاصل ان ايجاب الشارع اتمام الاعمال في الحج بعد
افساده لا يستلزم دخول مجموع الماهية الفاسدة في المراد بالامر بالحج الواقع في حيز الطلب
فاذا اشترك كل من التقديرين في هذا المحذور فلا وجه لتاويل كلامه وصرف
قوله لا يطلق اه عن ظاهره فالاولى ما ذكرنا من ابقائه
عليه وحمله على القول بالتفصيل في
اصل التسمية على
سبيل الطهور والحقيقة ويورد عليه بعد تمامية الدليل في طرف الحج ان تمام اصل المدعى فيه بذاق الاعمى وكذا يمنع المدعى في

في الحقيقة والمجاز

فلا وان يكون مراد المستدل اه وهو الصحيحي في مقام الاستدلال على سوره الضياع الذي لكن بعده وهو ان مدلول الاسامي هو الصحيح لا في مقام الاستدلال على دفع الاجمال فانه قد ذكر في اثناء الكلام
على سبيل الاستطراد والباعث على هذا الاستدراك امكان تقريب استدلاله بوجه لا يتوجه عليه الجواب السابق واورده ايضا والفرق بين التقريبين ان بناء الاول على عدم اعتراف

47

التداول في مبحث المجمل والمبين ولم يحملوا الرادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول لضعيف

وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسا
للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له لكلمة لا فقالوا
بان حملها على نفي الذات ح ممكن فح نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي
صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منافية لسياق نظائرها
سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة
بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة
يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله لا صلوة
الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبارة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا
ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء
ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة و
تمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منافية لسياق
النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا
نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة
ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان
السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا
يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في عد الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف
على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيهما فلو افسدها بعد ذلك لم يزل
الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل
في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث
يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من
قوله ره الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد
لا يكون مطلوبا للشارع الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولولا غرض
اخر مثل كونها علامة للاسلام ووجوب الجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك

وذلك لا ثمرة ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة

مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصا وان اراد منه

الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالجمع والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ

حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما

لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن

عثمان عن الفضل بن يسار عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلام قال بني الاسلام على خمس الصلوة و

الزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا

هذه يعني الولاية فان الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والمتيقن ان عبادة هؤلاء

فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها

اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما نبه

اليه من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله عليه السلام دعي الصلوة

ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة

انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض

بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد

يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكروا انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان

المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول بكونها

اسما للصحيحة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله

لا تفعليها في هذه الايام واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع من

الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا

ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ره الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل والحلف

عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعدد امن

عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما

للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه

لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال

المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده

لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر يحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم ويستشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غايته ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا اراد من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء او مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعل لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان

الى حصيرها
الاختلاف بين الامام وغيره
لانه يفيد الصحة عند الفاعل والمعتبر في
وفاء الناذر ثبوت الصحة عند الامام عليه
اما اولا فلانه مشترك الورود اذ الاختلاف اذا وجب كونه تعمه
الثابتة بالاصل هي الصحة عند الفاعل لا عند الامام فلا فرق فيه بين القولين
فيلزم على القول بالاعم التزام الفحص والتفتيش لاحراز الصحة واما ثانيا فلان المخالفة في
المذهب غير ضائرة في احمد على الصحة الواقعية حسب ما يراه الامام ما لم يعلم بفساد فيما المخالفة الشخصية فالمانع

بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وسائر العقود على البيع الماهيات الجعلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق ره في الشرائع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا ان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا ننكر كونه حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل انما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلام المصنف ره اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح و المفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران المجمل وضعه للمجموع وللكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلام المصنف ره من وقوعه من ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال

في جواز

قوله تثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك اه قال الله تعالى بربه ما يظهر من السيد قدس سره في شرح الوافية دعوى الاجماع على عدم الفرق بين الصنفين وان القول به مسبوق بالاجماع قال ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة ليس الا القول بثبوت الحقيقة الشرعية والقول بنفيه كذلك مطلقا وظاهر الاصوليين الاتفاق على القول بالفصل

الا قلا والتتبع يكشف عن ثبوتها في العبادات غالبا كالصلوة والصوم والزكوة والحج الى غير ذلك بعكس المعاملات فكثيرا ما يقع فيها الامران او ادعاها ويكفي كالاشتباه اليه او ورد السيد للشافي في دعوى عدم الثبوت كليا فيما ثبت

مقتضاها وشرائطها

في مقام رد من ادعى كلية بعدم

واختيار الافراد ولو في ابواب مثل الخلع والمباراة

واللعان والايلاء مستدلا بانها لم تكن في اللغة بهذه

المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح

فانه في اللغة الوطي بحكم اهل اللغة ففي الصحاح النكاح الوطي ثم قيل للتزويج مجازا و

ظاهر العلامة في التحرير اتفاق اللغوي على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله

في شرع حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره الا اخره فاده

قدس سره رضوان سرحق قوله واما قوله وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اه دفع لما اورده المصنف

على دليل الاعميين وهو صحة التقسيم من منع المقدمة الثانية الشرطية وانا لا نم انه يلزم من انقسام البيع الى الصحيح و

الفاسد كونه حقيقة في القدر المشترك وملخص الدفع ان الترديد في هذا المنع وانه اما ان يكون مستند الى سند الترديد

من اصله وانه لا ظهور للتقسيم بوجه من الوجوه فيما ذكره المستدل من كون المقسم هو خصوص المعنى الحقيقي للفظ

فمنع تمام الملازمة فيها وانما لم يتم مع تسليم السند في الجملة بان يقال ان التقسيم ظاهر فيما ذكره من حيث

هو وبشرط عدم القرينة واما مع وجودها على خلافه فلا وهنا كذلك حيث ان ادلة الصحيحيين قامت قرينة على ان تقسيم

البيع الى الصحيح والفاسد لم يبق على ظاهره من كون المقسم هو المعنى الحقيقي للفظ وانصرف عنه الى ان يكون المقسم

قوله ففيه ان المتبادر من التقسيم اه حاصله انه ان اريد منع كون بما هو من تمسكاتهم بوجوه شتى رضوان الله عليهم

التقسيم من امارات الوضع اصلا نظرا الى كونه اعم من تقسيم اللفظ والمعنى فانه اذا قيل الكلمة اسم او فعل او حرف فهو

كما يصح ان يكون تقسيما للمعنى الذي وضعت الكلمة له كذلك يصح ان يكون تقسيما للفظ بان يكون المراد تقسيم ما يطلق عليه

اللفظ سواء كان على سبيل الحقيقة او المجاز بان يكون المراد بالمثال ان ما تطلق عليه الكلمة اما اسم او فعل او حرف ففيه

ان التقسيم ظاهر في تقسيم المعنى خاصة وان اريد منع كون التقسيم في هذا المورد بالخصوص تقسيما للمعنى فانه لما دل الدليل على

كون الصلوة مجازا في الفاسدة فلا بد ان يراد منها وقت تقسيمها معنى عام يشملهما ففيه مع عدم مساعدة كلامه عليه

انه اول الدعوى هذا ولكنك خبير بانه يمكن تصحيح كلام الشهيد الثاني باختيار الشق الاول من الترديد كما هو ظاهر كلامه

بان يكون مراده منع كون التقسيم من امارات الوضع ولكن لا لاجل كونه اعم من تقسيم المعنى واللفظ

على ما عرفت لظهور كون حمل التقسيم على اللفظي مخالفا للظاهر بل لاجل كون

التقسيم اعم من تقسيم المعنى الحقيقي ومن تقسيم المعنى الحقيقي والمجازي

اذا اريد من المقسم معنى عام يشملهما فان قولنا

الكلمة اما اسم او فعل او حرف ان حمل

على معنى ان ما تطلق عليه

الكلمة اما اسم

او فعل او حرف فهو خلاف الظاهر منه ولكن لو فرض كون الكلمة حقيقة في الاسم ومجازا في الفعل والحرف واريد من الكلمة

نتزّ ماشيه الآثار عليها شرعاً لا يعرفها اهل العرف فكونها من تبيين المجعولات انما هو باعتبار نقل تلك الالفاظ شرعاً الى المعاني المعينة وبعبارة اخرى ان المراد من الجعل في قوله الماهيات
الجعلية اعم من التصرف في المعنى بان يخترع الشارع معنى ليضع اللفظ بازائه كما في العبادات ومن التصرف في اللفظ بان ينقل الشارع لفظاً عن معناه اللغوي ويضعه بازاء معنى آخر وان لم

٥٤

لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفها مع انهم لم يتعرضوا
فيها الا للقليل منها مثلاً قالوا البيع نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض
الذي هو من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي شرائطه كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين
واشتمالهما على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من
شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات
فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة الصحيحة المستجمعة لجميع شرائط
الصحة لم يجز ذلك قطعاً وعلى الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق الا من الجانبين او من
جانب واحد
لو كان المقصود من التحديد
التحديدات المذكورة الكشف عن
المعاني الاصلية بخواصها الشرعية لتسارع الفهم
الى الاذهان ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات
مشاركة بعضها لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلاً مع الهبة
في نقل تلك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في
استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك
الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف
العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل التمييز بينها في الجملة
ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون بالاجناس والفصول المنوعة لماهياتها المعلومة في العرف واللغة بل
من الجائز حصوله باعتبار شرائطها الشرعية ولا يفتقر ايضاً الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك بما يحصل به التمييز
ولو شرطاً واحداً ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لم يتعرضوا لشيء من الشرائط الشرعية وانهم اقتصروا في بعضها على شرط
واحد وربما ذكروا شروطاً متعددة بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريفات المعاملات ليس
الا تمييز بعضها من بعض بوجه من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار
الوحدة والتعدد ومنه يظهر انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض
للشرائط في بعضها اذ لا مدخلية لها في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة
لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض
آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات
الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في
نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا
ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلاً في عرف المتشرعة
ليس الا معناه المعروف ووجه الدلالة فاذا تبين ان
المقصود من التعريفات المذكورة
ليس شيئاً مما ذكر بل
المراد منها
تمييز المعاملات بعضها من بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت اذا كان المقصود من ذلك مجرد تمييز بعضها
من بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معانٍ شرعية مع عدم اشتمال بعض منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به و
اشتمال ما وجب فيه ذلك على جزء من مقومات المعنى الاصلي وليس بينها ما يكون شرعياً بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناساً
وفصولاً ولو كان فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الجمع مثله قطعاً قلت المراد بالشرعي ههنا المعنى الموقوف على
الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلاً فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من
المفهومات اللغوية او العرفية ثم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق شرعي
على ما عند ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة كذا وشرعاً كذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين و

فجواز

٥٥

في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه الاختلاف فيه كما
يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيراً في
كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط والقول
بوجوبه وستعرف ضعفه او لتأييد الدليل به فلاحظ الانتصار وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط
في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافاً للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة
الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان
فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل
كلهم متفقون في عدم الفرق لمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات
انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والعبادات وكان سبيل القطع
بمعرفة الاحكام كما وردت منسداً لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يبقى التكليف بالعبادات
امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك سائر الاحكام
الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم
مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص
والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض
آخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش
واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث
التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية
العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة
العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرء فمثله موجود في الاحكام ايضاً فان
اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالاً بالضرورة من دين محمد
صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال الاصل البرائة واصالة العدم في الاحكام الشرعية
الفحص عن الادلة اولاً فنحن نعلم جزماً ان لغسل الجمعة مثلاً حكماً من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث
والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض آخر يترجح
على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة
وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نسترجع الى الاصل

البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فانه اذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء ام لا واذا رأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب ثم تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه ثم يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غيره وان قلت يلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا انا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها ثم يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مط سواء حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الادلة لا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر له او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين

مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل الخصم سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مط ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان ثلث الاجماع ح يحصل بتكرر الصلوة فيصير الامر اشنع ومال هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله كما سيجيء انه تقع حجية الاستصحاب مط ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فينفي نفي الوجوب ويتعين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الابقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل

بضميمة سائر الادلة فى مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البرائة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك فى اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر فى اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوى يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشبعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامى للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال فى التشكيك فى الاجزاء واما لو كان الاشكال فى ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات فى جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفى الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال فى الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامى للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو فى المعنى المحدث الذى ابدعه الشارع فى مقابل المعنى اللغوى ويكفى فى تصور ارادة تلك المعنى دون المعنى اللغوى او معنى اخر التصور فى الجملة فلا يلزم فى ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعانى بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا فى كونه مرادا من اللفظ بالتفصيل المذكور فلا دخل له فى اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بيننا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ماهى من صنفه من المخترعات مثلا ان يقال المعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثانى ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال فى كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثلا انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك فى ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع فى بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقى لها ام لا نظير ما تقدم فى ماء السيل فى مسئلة عدم صحة السلب والذى يناسب ما نحن فيه هو المقام الثانى

لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين فى الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هى عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هى الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر فى الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت فساده بالدليل وبقى ما شك فى فساده تحت الحقيقة العرفية الا يرى ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية الا ان نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفى فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك الا ترى انهم استشكلوا فى المعنى العرفى للغسل فقيل يدخل فيه العصر فى الثياب وقيل يدخل فى ماهية اخراج الماء منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يوخذ فى الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يوخذ فى الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسام للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقرائة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك فى ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلى فى مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك فى غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا فى كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفى كون السورة ايضا جزء لها ام لا او هل هو مشروط بشرط اخر ام لا اذا علمنا مدخلية شئ اخر فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء الاصل بل يجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك فى الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهناك عليه هنا واشرنا اليه فى المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء فى غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا فى الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط فى صحة الركوع فى قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم فى حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة فى القيام بعد الركوع يمكن ان

بخلاف قوله قد ذكرنا تقديم عرف الشارع ان اراده ما صدر به القانون من قوله وان لم يعلم المراد منه الى قوله اعرف زمانه فيقدم اذا لم يسم فيه ما يحقق بالشرع حقيقة شرعية ولم يعلم ما فيه من المعرفة

العادية سابق ...

بعنوان ان الشارع اذا شبه شيئا بشيء فهل يثبت للمشبه جميع احكام المشبه به اولا فالاثبات بعنوان ان عموم المنزلة يتقرر بعموم التشبيه وليست الاخيرات بعزيز التعرض في ذلك المبحث والمقصود الجميع في هذا المقام بادنى مناسبة ووجه المناسبة ان احد عنوان هذا القانون لما كان في كيفية صدر الخطابات الشرعية وكان من اقسام شقوقه ان يتضمن الخطاب لفظا يكون تنزيله على احد المعنيين للشارع اصطلاح في احدهما ولغيره في الاخر وحكم فيه بتقديم اصطلاحه لا محالة فيستطرف في النظر ان خطابه لو تضمن حكما يكون تنزيله على كل منهما بكون احدهما موافقا للمنصب دون الاخر فهل يقدم المعنى الموافق للمنصب كما يقدم المعنى الموافق للاصطلاح على المخاطب ام لا بل هو مجمل بين المحملين ... فناسب التعرض له ثم يتفرع على المختار فيه من انه يبني في الموافق هل يفيد العموم ام لا ... تفاصيل هذه المسائل في نظائرها الآتية ويقع من الاجمال ما ترى مع كونها عامة البلوى ناسب تفصيل فيها فانظر

قوله لفظا على شيء مجازا

الاحسن في التعبير عن موضع هنا

النزاع واحضره ما مرت اليه الاشارة وفيه اشارة

فالزبدة من ان ما له معنيان شرعي ولغوي اذ حمل على

الشرعي او يحمل فالمسئلة كثيرة اشار الى نبذة منها المص ... به

الحديث المعروف الطواف بالبيت صلوة فانه يمكن حمله على ان الطواف

حكمه حكم الصلوة في الشرعية فالمراد بيان الحكم الشرعي ويمكن حمله على ان الطواف من

افراد الصلوة ومن مصاديقها فالمراد به بيان حقيقة الصلوة وانها حقيقة في القدر المشترك

ثم حاشية اجزاء الزايد الذي به يتم بعض الاعمين دون بعض ... والاعم الذي جعلها مقدمة لاجزاء الاصلي في الماهية حيث انه بنى الامر على ان الاعمي يقول ان اللفظ موضوع بازاء الماهية مع قطع النظر عن اجتماعه لجميع الشرائط والاجزاء ... من المفصول والحاصل منه

يقال يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزايد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط وزوايد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركوع في كل من المذكورات المسمى ركنا بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل ما في الواجبات احكام اخر فليتأمل

تذنيبان الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما ختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرفا لاهل زمانه فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام عليه السلم مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف

الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتبادر في الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطرد

قانون اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين الواضع اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والمجاز **الثاني** الاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة ولفظ المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشاء من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة

بخلاف

قوله وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين اه دفع لما يتوهم من انهم يسمون القرينة المفتقرة اليها المجاز بعد الصرف عن الحقيقة ايضا قرينة معينة لاجل تعيينها المعنى مجازي مخصوص من بين المجازات متعددة كما انها فيما نحن فيه يسمى قرينة معينة لاجل تعيينها معنى حقيقيا مخصوصا من بين الحقائق المشتركة وهذا يرشد لحصول الدلالة الاجمالية في المجاز بنفس اللفظ دون القرينة

62

كر حال الوضع بوصف الوحدة بالدليل اما قوله لا اقول ثم استدرك

ان كان ذات المعنى غير انه لا يعطيه وصف اللابشرطية بالقياس الى الكثرة التي هي مناط صدقه مع الكثرة لقيام المانع من صدقه معها وهو الوضع مسند تحارة قوله كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي اه المراد بذلك البعض صاحب المعالم حيث ذهب فيه الى ان المراد بالموضوع له هو المعنى والوحدة معا فالموضوع له عنده هو الماهية بشرط الوحدة وقوله ان لا يكون معها شيء اخر وحاصله ان المراد بالموضوع له ليس هو الماهية بشرط الوحدة ومع الوحدة كما ذهب اليه صاحب المعالم ره ولا بشرط الكثرة ومع الكثرة ولا بشرط الوحدة والكثرة يستعمل في الواحد والكثير كما يفهم من كلام سلطان العلماء ره اذ لم يثبت من الواضع اعتبار ذلك الاطلاق والتقييد والاصل عدمه لكون تلك الاعتبارات في مرتبة الحوادث بل القدر المسلم الثابت في الاوضاع هو صدور الوضع من الواضع في حال الانفراد وفي حال الوحدة والزائد على ذلك في حيز المنع مع كون الوضع كالاحكام الشرعية توقيفيا ولا يعلم الرخصة منه في التجاوز عما علم ثبوته قطعا وعدم العلم بالرخصة دليل العلم كما لا يخفى هذا وقد ذكر ره هنا تحقيقات مع اشتمالها على سؤال وجواب كتبها في الحاشية ولا بد من ذكرها ليكون تنبيها للغافلين وهي قوله فان قلت ما ذكرته بنا في التحقيق في مسئلة الوضع فانهم اختلفوا

فيه فقيل ان
الالفاظ باسرها موضوعة
للموجودات الخارجية وقيل بانها
تدل على الخارجية بواسطة الموجودات الذهنية
فهي موضوعة للموجودات الذهنية لتغاير الالفاظ عند
تغاير التخيلات شخص واحد كما اذا رأينا شبحا من بعيد و
ظنناه زيدا فنقول زيد ثم ظنناه عمرا فنقول عمرو وهكذا وقيل انها للماهيات
لا بشرط شيء والقولان الاولان باطلان لعدم انحصار الالفاظ الموضوعة في الموجودات
الخارجية بل قد يوضع اللفظ للمعدوم والممتنع ايضا وثاني اختلاف الاطلاقات بسبب اختلاف
التخيلات يمكن بسبب تنزيل الموجود الذهني منزلة الموجود الخارجي الذي وضع اللفظ له وبسبب مرئيته لا
لانه موضوع للصورة الذهنية فالحق هو القول الثالث ومقتضاه كون اللفظ موضوعا للماهية لا بشرط شيء فالمراد
من الماهية لا بشرط شيء في تلك المسئلة ان الموضوع له هو ذات المعنى مع قطع النظر عن وجوده في الخارج
او في الذهن فقد يكون موضوعا للموجود الخارجي وقد يكون موضوعا للموجود الذهني والاخلاف
ان يمكن اطلاق الماهية لا بشرط شيء على الجزئيات الحقيقية الموجودة في الخارج فان الا
علام الشخصية الموضوعة للموجودات الخارجية كزيد وعمرو ونحوهما لم توضع
للماهية لا بشرط بمعنى ارادة ما يقبل الاشتراك بل المراد انها
في حال الوضع غير ملحوظ باعتبار وجودها في الخارج ولا
في الذهن بل انما وضع زيد لهذا الشخص
مع قطع النظر عن وجوده
الخارجي و

الذهني وكذلك لفظ الانسان الموضوع للمعنى الحاصل في الذهن وهو الحيوان الناطق لم يوضع بملاحظة انه موجود في الذهن او في الخارج فصح اطلاق الماهية لا بشرط بهذا المعنى على الكلي والجزئي والموجود الخارجي والذهني ثم ان هنا معنى اخر للماهية لا بشرط وهو ان المعنى الواحد قد يلاحظ باعتبار انه معنى واحد مقصود بوحدته منفردا وقد يلاحظ باعتبار انه مقصود مع غيره و قد لا يلاحظ احدهما بل مجرد المعنى الملحوظ لا غير فاذا اريد وضع اللفظ بازائه فاما يراد وضعه بملاحظة انه واحد او بملاحظة انه مع غيره او بملاحظة انه مجرد المعنى وليس المراد من الماهية لا بشرط ثمة هذا المعنى الذي ذكرنا هنا والتحقيق هنا غير التحقيق ثمة اذ لم يقم دليل على كون الوضع للماهية المطلقة هنا ايضا او غاية ما يمكن هنا هو التمسك باصالة عدم التقييد وهو معارض باصالة عدم الوضع له ولما كان كل من الاوضاع الثلثة حوادث فالاصل عدمها ولا مرجح لها فلم يتعين الوضع بالنسبة الى احدها و الوضع توقيفي يحتاج الى الثبوت ولا يجوز التعدي عن مقتضاه نعم القدر المتيقن هو وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد وكما لم يحصل لنا اليقين بالوضع للمعنى بشرط الوحدة لم يحصل اليقين بوضعه له لا بشرط الوحدة والتعدد ومن غفل عن مورد الاصلين فقد اختلط عليه الامر وثبت ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة والكثرة وحاصله ان الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة

قوله فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع اه بيان للتردد الذي اليه للقول المذكور وحاصله ان فرق بين العين المستعمل في الذهب والفضة مثلا حقيقة في ذلك الاستعمال ايا كان باعتبار احد المعنيين المراد بالكلي او اخذ على وجه الجزئية بان يقصد من اللفظ الدال على الذهب المقيد بانضمام الفضة فمن شيء اخر معه او اخذ معه شيء وعلى الثاني يكون المعنى الموضوع له ان كان في دلالة اللفظ الموضوع لكل من المعنيين ... تحقيق ذلك من مقتضى الوضع فليتدبر في ذلك فانه دقيق جدا مسند عفي عنه
قوله فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا اه في هذه العبارة من التعقيد وسوء التأدية ما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال في توجيهها هو ان يكون المراد من الموجود الخارجي الموجود الواقعي بان يراد من الخارج ما يرادف الواقع ونفس الامر على ما هو المتعارف في كلام النسبة
فالخارج لا ما يقابل الذهن الذي هو احد وعائي الوجود وانما خبرنا بذلك لان الموضوع له بوصف كونه موضوعا له لذلك اللفظ امر واقعي ومعنى كونه جزئيا حقيقيا انه اذا اخذ بهذا الوصف فهو ممتنع الصدق على غيره وان كان بالنظر الى ذاته ومع قطع النظر عن هذا الوصف كليا بالنسبة الى ما تحته كالحيوان الناطق في معنى الانسان مثلا فانه مع قطع النظر عن الوصف كلي بالنسبة الى ذاته ومع قطع النظر عن هذا الوصف كليا بالنسبة الى ما تحته زيد وعمرو وبكر واذا اخذ بوصف انه موضوع له للفظ الانسان يمتنع صدقه على زيد وعمرو وبكر لانتفاء الوصف عن الافراد فكان جزئيا حقيقيا وتوجه اليه ان المنع من صدقه مع الكثرة ح ليس باعتبار نفس تصور مفهومه بل لمانع خارج من المفهوم وهو وصف الوضع العارض له فاطلاق الجزئي الحقيقي عليه لاجل هذا المنع ليس بسديد ولكن الامر في ذلك سهل بعد وضوح ان

في بيان المشترك

63 عبارة بالمعنى المذكور وايضا المراد بالوحدة في القرينة في المشترك والتعدد في المجاز هو الوحدة والتعدد النوعي فلا يرد النقض بان المجاز
يحتاج المشترك
ايضا الى اكثر من قرينة الا
قرينة معينة للمراد فكيف يقال
انه يحتاج الى قرينة واحدة اذ هي افراد من
نوع واحد وهو التعيين وكذا في المجاز لو تعدد
المعاني المجازية فانه فيه يحتاج الى افراد متعددة ازيد من
اثنين ولكن كلها من نوعين صارفة ومعينة فقد يراد نوع ...

بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد نتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام البعض بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر كاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي فليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغني عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية ولا جمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا نوهم ان الغرض الواضح من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي وجزئي مدخلية لشيء اخر وكان للمعنى شريك اخر في الارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لاتولي ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يترائ من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذا المعنى في المثنى فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك فاختبر بنفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار نفس الوضع والموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد

قوله اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد اه توضيح هذه العبارة يتوقف على بيان ما جعل للعبارة من المراتب الاربعة تعريف العلاقة الجنسية التي تحتها الانواع
نوع منها للاضافة ثم الاشارة الى تلك الاصناف المتعددة كل صنف على الجزئيات برسم التمثيل والاجمال ثم الى جزئيات كل صنف كذلك

ان الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا انها على ما هو مضبوط ولا هو معلوم فان اللاحق منهم زيد على الاول بحسب

استقرائه

وتتبعه الى ذكلامه وهو

تحقيق رشيق واختلاف كلمات

القوم لفظي بان يكون اختلاف المراتب مبنيا

على الاول او على عدم الوجه الى لا عدم الوجود والمعرض عن

النقد او كالاول والاخير اعرض من امر ناقص وانما قصد الى جهات الا

نقال غير مضبوط به هو كما ذكرته ذو عرض عريض ومداره اما على الوصول او على

ما يساوقه في الحلاوة والطراوة بحيث يقبل الرضا به من صادع اللغة والمعبر في ذلك انا هو

وجه ان تتبعه من الهامهم مرايا الى فهم خفاياها واما الانواع المذكورة في كلماتهم بامثلتها فقد استوفيناها في

الغاية القصوى من ارادها مع تفصيل هذه المراصد فعليه بمراجعتها واما الاجزاء فالمراد بالصنف حصة من النوع

موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى حالة الوحدة لا بشرط

الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه

فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع

النوعي ايضا فان الرخصة في اي نوع حصل فالحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من

الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه

بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن

اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة

في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف

نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من

ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما

لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه

الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا راينا العرب

يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركب حقيقي خارجي وكان

الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال

سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون

اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون

اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى

الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل

الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا اعني لا يريد

في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانية غالبا ولم يحصل

لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازيين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال

فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع

هو الفردان او الافراد من ماهية واحدة لا الشيئان او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة

في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك

في مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان

المسميان بمسلم والرجال المسمون بمسلم فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمي بمسلم او المسمي بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيتكثر الاحتياج الى القرائن

الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا من اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معين واذا لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او الى الثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي والى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية و اذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت

الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي
عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل
وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة
وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا
في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات
العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد
من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ والاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج
الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا
المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى الحقيقة علامتهما لا الى العلامة والملحق
به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان
او عينين مثلا يراد به الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بالعين
انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعتبرة
الواحدة وينسب بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد
منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين
او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك
اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية
الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع
مستبدا بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافراد
الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا
الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم
عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا
ان ذلك لا ينفع فايدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي
فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير

المفاصد واختيار المذهب الحق فيه ما يا به ارشد ثم قال مرضي لا يختلط
عليك الامر والله الهادي توضيح قوله مع ان ذلك يستلزم
وجود سبعين مجازا وذلك لان استعمال العين في
المعاني لا يمكن الا بعد اسقاط قيد الوحدات عن
كل واحد من المعاني مجازا في استعمال

معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز
الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة
في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على
التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته
في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه
حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين
مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة
ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في
الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك
بقوله تعالى ﴿اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰئِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ ﴿وَاَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ
وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ فان الصلوة من الله الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر
اجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع
او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك ولو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن
الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا
لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا
الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال
بها على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة
واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا
بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الوحدة
والكثرة والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات
واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف
لضعف ما تمسك به المانع كما سيجي واما على كونه مجازا فيتبادر الوحدة منه عند الاطلاق
فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه غائبا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا

كان المناسب ان يا به بعد جميع الوجوه فتامل
على البدل وثلاث مرة الماز احد الابدال فقد ذكر فرد واحد بناء
على كون النزاع
بينهما معنويا في الفرق
بينهما ان احد الابدال من حيث
انه مفهوم منتزع كلي والابدال كخصال الكفارة
افراده فالواجب عند الفريق الاول هو الافراد لكن
على البدل وعند الفريق الاخر هو الكلي المنتزع وهو واحد وقيد
في ثمرة هذا الفرق انما تظهر في النذر اذا نذر الاتيان بثلث واجبات

يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال الزيدان وزيد بن وفيه ان المانع ايضا منحصر فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما المجازية فتتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان والاثر فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للكل في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فغير ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ماذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد المثبت لا في المشتركات في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ماذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم ومورداً للنفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف ثم القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له ارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل والغيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى

الحقيقي مطلقا فلا لعينا ان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط وانما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا ح في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يرد عليه ان ذلك مناقشة لفظية فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ماذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم الاجتماع مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في النزاع هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا يثبت ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له

عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض ان اللفظ لم يستعمل في المعنى الموضوع
له والغير الموضوع له معًا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح
واما ثانيا فبانا نجعل البحث فيما بيّنا فصاعدًا وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية
وبعد نعم انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع
المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن
ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة
اليها فلا لان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معًا هو كون كل واحد منهما مرادا
بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء ره وقيل ان دخول
المجازي في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح به ره في حواشي
المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام
ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي فليس هنا الا ارادتان
متضامنتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو جعل ان اريد من البدلية الارادة
هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات
علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد انما
هو الجعل للدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي الارادة الحقيقية للمجازية
معًا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله
نظر الى الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في
كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد
فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من
قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني
ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل
الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى
ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز لان النزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان

اصل

قوله واما ثانيا فبانا نجعل البحث آه لما كان محصل الاعتراض ان المتنازع فيه امر ليس بعين المثبت بالدليل والاشارة فيه مشابهة فدفعه اولا بانا لا نسلم ان المتنازع فيه ما حسبته كذلك كيف
ولا يكون له مصداق اصلا لبطلان تجديد مصداقية الكناية وثانيا بعد تسليم ذلك بان مثل هذا الدليل يجري في بعض الاجبال فيه ايضا ولا يمنع ... الجواب الكلي كما هو ظاهر القول بالجواز

ان الالفاظ كلها جامدة وليس شيء مشتقا من شيء بل كلها موضوعات برأسه وعن درستويه والزجاج ان الالفاظ
كلها مشتقة وتكلفوا للجامدات اشتقاقا حتى قيل ان الزجاج صنف كتابا ذكر فيه اشتقاق جميع الالفاظ بل عن ابن جني
ان الاشتقاق
يقع في الحروف فان نعم مرف
جواب ونعم والنعيم والنعماء ونحوها مشتقة
منه واقسام المشتق على ما ذكروه ثلثة فان الفرع
المشتق اما ان يشتمل على جميع حروف الاصل المشتق منه وترتيبها
ام لا فالاول هو الاشتقاق الصغير ويسمى الاصغر ايضا مثل ضَرْب وضَرَبَ و
الثاني اما ان يشتمل على جميع حروف الاصول ام لا فالاول هو الاشتقاق الكبير ويسمى صغيرا
ايضا ومثاله في المشهور بمثل جذب وجبذ ولكن في القاموس الجبذ الجذب وليس بمقلوب بل لغة صحيحة ووهم
الجوهري وغيره وفي المصباح جبذه جبذا من باب ضرب مثل جذبه قيل مقلوب منه لغة تميمية وانكره ابن سراج وقال
ليس احدهما ماخوذا من الاخر لان كل واحد منهما متصرف في نفسه ولعله لذا عدل عنه العضدي ومثل بكفي وذاك والثالث هو
الاشتقاق الاكبر مثل ثلم وثلب ويعتبر فيه موافقة اللفظين في بعض الحروف الاصلية كما قيد والاولى ان ... تناسب
الحروف في النوعية والمخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويعتبر فيه ايضا مناسبة
الفرع للاصل في المعنى فان معنى ثلم في الجدار ونحوه يناسب معنى ثلب وهو في العرض من جهة الاختلال ويعتبر في الثاني موافقة
اللفظين في الحروف الاصلية دون ترتيبها مع مناسبة المعنى كما يظهر من العضدي وظاهر اعتبار المناسبة هو اعتبار
تغاير المعنيين والظاهر ان هذا هو السر في عدم تمثيل العضدي بمثل جبذ وجذب لان القسم لاتحاد معناهما ومثل بكفي وذاك

المصدر اصلا كما نقل عن ابن طلحة واختاره بعض اواخر المتاخرين حيث قال المشتق قد يطلق على ما اخذ من شيء آخر
بان كان له مادة من الالفاظ وهيئة غير هيئة كالافعال والمشتقات بل المصادر فان لها ايضا مادة اي ض ر ب مثلا بالترتيب
وهيئة اي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان الافعال والمشتقات ليس موادها المصادر وفي المصدر ليس ماخوذا
في المشتقات لا لفظا وهيئة ولا معنى فان المعنى المصدري اعني ما يفيده التعبير عنه بالفارسية بانه زدن ونحو ذلك او
آن ودن ليس في المشتقات كما ان وزن المصدر ليس فيها ايضا بل مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا
اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحدة من تلك الهيئات انتهى وفيه انه ظهر
من امره في تحديد انه للاشتقاق الاصغر كما هو محل الكلام في المقام على اختلافهم فيها اعتبار وجود المشتق في المشتق منه
بهيئتها فان اشهر الحدود على ما قيل ما نقل عن الميداني من ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد
احدهما الى الاخر وقال الحاجبي المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقال الابدي المشتق
ما دل على معنى بحروف الاصول ومعناه بتغيير ما وقيل المشتق ما غير من صيغة حروف
اصله الاصول وقيل هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب
فتجعله دالا على ما يناسب معناه الى غير ذلك من
تعريفاتهم وليس في شيء منها اشعار
بما ذكر وليس المراد
من اعتبار
المناسبة في التركيب في بعض هذه الحدود هو المناسبة في الهيئة بل المراد منه موافقة الفرع للاصل في حروف الاصول مع

فان قولنا زيد قام كما هو عند مالك الفضلا من حيث المضاف اذ الا ... النزاع ايضا من حيث يتحقق معنى الانقضاء
والمراد المنقضي عن زمان النطق او زمان النسبة وبيان ذلك كله وكذا شرح العبارة بساحتها فانها من معضلات هذا الكتاب يتوقف على رسم مقدمات الاولى في ضبط استعمالات المشتق
الثانية في جانب اللفظ ووقوع الاضافات بالمبدء في حال المعنى وهي ستة حاصلة من ضرب حالات الثلث للاول في مثلها الثالثة في بيان ذلك ان النسبة الثانية في الكلام الذي يكون المشتق

حقيقة على التعبير النطقي وربما حقيقة على التعبير النسبي مجاز على التعبير النطقي وقد كشفت جميع ذلك الى الصور في
الحقيقة ثلث ثنتان منها متفق عليها عند ارباب كلا التعبيرين كقولنا زيد قائم امس المستعمل فيمن قام
امس الامس
وقولنا زيد قائم الآن او بعده
الغد المستعمل فيمن قام امس الى ... الغد
بالاية كالمرتبة بجعلها صورة عليحدة فصاحب التعبير
النطقي بجعلها ثانية الثلث الاولى نحو قولنا زيد قائم امس المستعمل
فيمن قام بالامس وصاحب التعبير النسبي ينكر ذلك ويقول ان مثل ذلك
حقيقة لوجود الاتصاف في حال النسبة ومن هنا يستبدل ذلك باولى الثلث الاخيرة
وهو نحو قولنا زيد قائم غدا المستعمل فيمن قام الآن حيث ان الاتصاف فيه قبل زمان النسبة فهو
تحت المتنازع فيه وصاحب التعبير النطقي ينكر ذلك ويقول انه حقيقة لوجود الاتصاف حال النطق وان بقي لك صور
في ادراك هذه التشقيقات والتدقيقات التي بذلت فيها وسعي اشارها جهدي ولم يسبقني الى كثير منها احد فيما اعلم
فاستعن في ذلك بهذا الجدول الرابعة اذا عرفت تطرق الاحتمالين في مدار الازمنة الثلثة في تحرير موضع النزاع وتعيينه

نحو قام ... ينبغي ... عند ارادة ... حصول القيام فيه ... الذي هو آن النطق ... الاول ... الثاني	نحو قام الآن اذا اريد به من قام في الآن دون الآن الحاضر الذي هو زمان النطق وهو ... على كلا التعبيرين	نحو قام ... امس اذا اريد به من ... امس ... وهو ... فانه دون ... المنقضي ... او زمان النطق	اتصاف زمن النسبة في جانب اللفظ / اتصاف زمن المبدء الاتصاف في جانب المعنى
متقدم الغائب للآن الحاضر الذي هو آن النطق	متقدم نفس الآن الحاضر الذي هو آن النطق	الماضي للآن الحاضر الذي هو آن النطق	المنقضي في زمان النسبة
نحو قائم غدا اذا اريد به من ... حصول القيام في نفس الغد دون الآن الحاضر الذي هو آن النطق وهو حقيقة على التعبير الاول ومجاز على التعبير الثاني	نحو قائم ... الآن اذا اريد به ... حصول القيام في الآن الحاضر ... آن النطق وهو حقيقة على كلا التعبيرين	نحو قائم امس اذا اريد به من قام في الامس دون اليوم الحاضر وهو حقيقة بالتعبير الاول ومحل الخلاف بالتعبير الثاني	الحاصل في زمان النسبة
نحو قائم غدا اذا اريد به من ... القيام ... بعد الغد وهو مجاز على كلا التعبيرين	نحو قائم الآن اذا اريد به من يحصل له القيام ولم يقم بعد في الآن الحاضر وهو مجاز على كلا التعبيرين	نحو قائم امس اذا اريد به من ... في الآن الحاضر ... بعد الامس ... الذي هو آن النطق وهو ... الاول ... الثاني	المتحصل بعد زمان النسبة

الى زمان النسبة او النطق ... الوجود اختلاف في ذلك فلابد فيه من تحقيق الحال فاعلم اني لم اظفر في كلماتهم على نص
باحد الامرين الا من المصنف ... والظاهر انه مرتضى المعظم ايضا كما لا يخفى على المتدرب
خلاف المراد بالظاهر من السيد ... والتمهيد فالاول في ... على مختاره في محل النزاع ... كون
المشتق حقيقة في المنقضي قال ان ... النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل
على انه يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم ينقرض عنه ... اسم الفاعل صح اطلاقه على زيد وجه منه الفعل في الزمان الماضي
لكان هذا الكلام لغوا قال وفيه نظر لان ذلك انما يدل على صحة الاطلاق بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة
فلا والنزاع فيه ... هذا الكلام ... كون نحو زيد قائم امس من موضع النزاع ولا يتم ذلك الا على كون المدار على ماضي زمان
النطق والا كان ... نحو زيد قائم اذا كان قيامه بالامس بان ... الامس قيد اللفظ المستعمل فيه لا في جانب
اللفظ المستعمل ويقول في هذا المثال اذا كان قيامه بامس الامس ... ذلك ... موضع النزاع

اصل الجواز واضح واما ما فصله لان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي
حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند الحقيقي من وجهين من جهة القرينة المانعة
ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد اطلاق المدلول من دون اعتبار الانفراد فيتجه الجواز لان
المعنى الحقيقي يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة الدافعة للمجاز لا تعانده فيجتمع ان ذلك
يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد
الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي لان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
لا بد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي كالمجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض
وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا كيف يعلم ارادة المعنيين من
اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر واضح **قانون**
المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في
حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما قعدا او سيصير قائما مجازا والظاهر
ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس به
في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان
ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة مثل على مثل الضارب في قولنا زيد
ضارب غدا بنافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة و
فيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة
الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى
قبل زمان النطق فيعبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا
كان زيد قائما قعدا فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف ثم انه لو قلنا
زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر
جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل وهناك تعبير آخر ان احدهما
استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في
الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر
ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف

في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها تحدثت من التجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى فرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر مرارا وما يقال من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي المستقبل ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع ونسبنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الاتي تمام انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي

الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال نعم فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولنا اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه بناء في الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة من اشترط بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بجزء منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي دون الثبوتي انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص الاشتراط بما طرأ على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى

من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الا
انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة
اقول فيلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وتذيو جيه
بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام السابق اعم
منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال
داخل في محل النزاع هو حال النطق بما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق
كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما اختلف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في
القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال
بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات
الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل
خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار
حال النطق فلا اشكال اذ المراد المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال
النطق او قبله او بعده ولا يعتبر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال لمدة لان اجراء الحكم ثابت
ح بالاستصحاب وغيره من الادلة **تتميم** ينبغي ان يعلم ان مبادئ المشتقات مختلفة فقد يكون
المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد تكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل
الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والكاتب والمعلم
والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول
النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان
يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر ويصدق على من لم يترك ومن
اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما وان طرء الضد الوجودي لاصل تلك الفعل ايضا
واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء
من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء
نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر فاحدث مذهبا في التفصيل فقال
ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم
الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان

السابق على نزوله وكلما كان كذلك لزم فساد الاستدلال لان الاية
بتلك الاية
على وجوب قطع يد
اي سارق كان حين سارق
السابق وان قا بالمذكور المقدم اما
الاولى فلظهورها في العبارة مطوية واما الثانية
فبعينها مصرح بها فيها وهي ايضا ظاهرة واما الثالثة وهي

غير معلوم تمامية
هذا الكلام لانه جعل المدار
على حصول زمان النسبة به لا على زمان
النطق في مواضع كثيرة من عبارة السابقة و
لعلك تشير الى تلك المواضع فيما ياتي وابنى على مدرية زمان
النسبة يتم هذا الاستدلال من هذا القائل ايضا لان السارق على نزول
الاية سابق على زمان نسبتها ايضا لان نسبتها الكبروية اعم من الاستقبال ايضا
بناء على عدم افادة الامر الفور فالسارق السابق عليه سابق على زمان تلك النسبة والصغروية
تابعة لها كما اشرنا اليه سابقا

فوله لا يخفى عليك انه لا تحقق ذلك آه اى او نقيض المشتق بهذه الاضافات در اختلاف التلبس والانقضاء فيها وهذا هو ثاني الامرين الذين عقد لهذا التنبيه كما اشرنا اليه والعذ

كان الاشب ان يقول وايضا جعلوه آه لان الاشتباه الاول لا اصل له في الامرين ناش من اطلاق الشارع المسئلة في البول تحت الشجرة المثمرة فكلاهما ثمرة بنزعان على نضعف

الباب الاول في الاوامر والنواهي

المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودى اولا انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب لقرينة كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودى كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان المثمر يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء فيها الآن يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النبات للاغنان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورتها ثمرة مثل اغتذا البعير والنابت المعنى المعهود الحالى فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك **الباب الاول في الاوامر والنواهي** وفيه مقصدان **الاول في الاوامر قانون** الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك كما اختاره جماعة و سنشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالى من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالى وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظنى ان من يقول بان الامر يعنى المركب من ام ر حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول والابد ان يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحى معناه العرفى اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى هو الاظهر عندى للتبادر والايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون امره وما منعك ان تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقوله صلعم لبريرة بعد قولها اتامرنى يا رسول الله حيث طلب ثم مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا يصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفى المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالى لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم

الأمر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الأمر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الأعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء لكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتميز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ورويد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل نزاع براسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها ولكنه هل يفهم منه الالزام من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها يستحق عالي وجوب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية انا الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب انما يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد

القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو ايضا لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعدها تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرناه من الصور الثلث يجري في لفظ ام ر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي

قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى ره بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه فلان معنى الوجوب غير امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص ينحل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذم عند العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا باموركثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والزيارة

وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك حينئذ لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وغيره ثم وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجوب واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك لنا استعمال الصيغة في المندوب فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حذر من المخالفة وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا الصيغة ليحذر ليستلزم الندب والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على الكل لا يترك السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة والتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى لان الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب والارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما يناسب ذلك قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي

نعم ما ينبه وقد ثبت في كلمات اهل اللغة بما ذهب اليه من المعدود من المستعملات ايضا المعتبر بحمل الفوائد المنقولة وكيف كان المدار في الاستعلاء على ما اشار اليه صاحب المعالم ره من ان هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر من العذاب او اباحته

وهذا التقرير حسن حيث ان الكلام في المقدمة الثانية وهي استفادة التهديد من الآية كما اشار اليه في تقريره لا سر الاستدلال والدور انما هو وارد على ذلك واما بعد ثبوته فاستلزامه للوجوب مما لا كلام فيه فانه الوجوب في البين

مستدركة
نظيره كيف كان فيه
ايضا انه يرد بالتدريج في اسابق حيث
ان حسن الحذر مجتمع مع احتمال المقتضي للعذاب
ايضا فلا يثبت به التهديد على المخالفة انما حسن ما اشار اليه
المقصورة من منع التوقف الثاني وانما لا تتم ان كون امر فليحذر للوجوب
يتوقف على فهم التهديد من الآية بل نقول ان الوجوب يستفاد من امر فليحذر
بقرينة سياق الآية واما جعل السياق مستقلا في الافادة ورفع اليد عن صيغة فليحذر بالمرة
على ما هو ظاهر العبارة فلا والمراد بالسياق سوق سوابق الآية خصوصا ما اتصل بها فان في قوله سبحانه قد
يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا وفيه على ذلك دال في مجمع البيان بعد ذكر هذه الفقرة بعينها فيه معنى التهديد بالمجازاة
والتسلل الخروج في خفية واللواذ ان يستتر بشيء مخافة ان يراه غيره وقيل يتسللهم لواذا بان جماعتهم كانوا
نفس يهربون عن الجهاد بهذا المنوال وعن الجمعة عند اشتغال النبي صلى الله عليه وآله بالخطبة كذلك لما يتوجه عليه
فلاحظ المعالم وما علق عليه رضوان الله عليهم
قوله وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة الخ هكذا ذكره
المرتضى الجواد ره في شرح الزبدة واما المحقق البهائي ره فقال ان الوعيد على ما صدق عليه الامر من الصيغ وبينهما نظر واضح
اما في كلام شارح الجواد فان قول الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة يعني بها افعل وما في معناه ان اراد به ان الصيغة من
افراد ذلك الكلي وكون الامر حقيقة فيها من باب تحقق الكلي في ضمن افراده ففيه ان كون الصيغة من افراد الامر اول الكلام
فانا ان يعتبر في مفهوم الامر الاستعلاء المستلزم للالزام المنافي للندب على الظاهر المدلول عليه بالتبادر والاخبار المذكورة في
فهذا استدلال بالتبادر لا بالآية اذ مع تسليم تبادر الوجوب لا حاجة الى التمسك بالآية ولا يتم التمسك بها الا بعد تسليم التبادر
فلا يكون دليلا مستقلا كما جعلوه وبالجملة جعل المراد من الامر في الآية هو الصيغة مبني على تسليم كون الامر هو صيغة افعل مطلقا
وهو اول البحث والاولى ان ينظر كلام الاشارة حيث عبر بما هو من هذا المبحث اي البحث في ان صيغة افعل حقيقة في ماذا بان الامر
هل هو صيغة تخصه ام لا فمن قال بان صيغة افعل مخصوصة بالامر ان جعلنا الامر اعم من الواجب والندب ومن قال بانه مشترك
بين الوجوب والندب او القدر المشترك بينهما فكذلك ايضا ان جعلنا الامر حقيقة في الواجب كما هو المختار وكذا فعلم
مما ذكرنا وقوع النزاع بينهم في ان صيغة افعل هل هو امر ام لا على ما اخترناه في المقامين اي في مادة الامر وصيغة افعل كلا افعل
امر بمعنى انه فرد من افراد الامر وما يصدق عليه حقيقة ثم ان جماعة من الاشاعرة خطؤا هذه الترجمة متمسكا بانه لا خلاف
في امكان التعبير عن الامر بلفظ امرتك بكذا ايضا الواجب والندب على القول بالشمول او مقدرا بالو
جوب والندب بشرط وجبت عليك وندبت او حتمت وسننت فلا وجه للخلاف في ان له
صيغة تخصه وخطأ بعضهم هذه التخطئة بان مرادهم من الخلاف في ان للامر
صيغة خاصة تدل بالوضع عليه الخلاف في اثبات الوضع الافرادي
الخاص لا التركيبي وهذا لا ينافي كون الكلمات
المذكورة حقائق في الامر كما هو الظاهر

فيلزم من ذلك اخذ الاقرار على علة الجهات الثلث قلت مع ان هذا لم يظهر من المعترض ان ابليس لعنه الله ايضا لم يعلم منه انه اقر بالعلتين الاخريين في ضمن هذه العلة ولم يفهم من جوابه الا العلة الواحدة فكيف ينفع في اسكان الذم عليه با

لانانية المطلقة
مع بالنسبة اليه تم ايضا و
انما ينفع اخذ هذا الاقرار في صحة الملازمة
على ان لو فهم ان ابليس ايضا ارود من هذه العلة
الواحدة الاشارة الى العلتين الاخريين واقر بهما فانه تعالى
ايضا ذمه عليهما وهو غير ظاهر من هذه المحاورة المخاصة الواردة على طبق
افهام العامة فليفهم منه ره   قوله وفيه ان الاستطاعة غير المشية آه فذلك الاجوبة
على ما يستفاد من مجموع العبارة منه منع للاولى وقلب من وجهين ومنع للثالثة ولانطباق النتيجة

تقرير الاول انا لا نسلم الاولى كيف وسنده دلالة في حيز المنع لابتنائها على ما ذكر من الاحتمالات الثلث مع انه يرد عليها بوجوه لا يترجح اي عليها لو لم نقل بالعكس فانه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال بيان ذلك ان الاحتمالات الصحيحة في مفاد هذه الرواية لا اقل من عشرة بتقريب ان من فيها اما تبعيضية او بمعنى الباء او بيانية كما ذكره وما اما موصولة او زمانية كذلك والاستطاعة اما بمعناه العرفي وهو القدرة او اللغوي وهو المشية ومضروب هذه في نفسها وان بلغ الى اثنى عشر الا انه يبطل اثنان منها وهما كون من بيانية وما زمانية على اي من الوجهين في معنى الاستطاعة فتلك عشرة مفاد ثلثة منها وان كان ما ذكره الا ان مفاد ثلثة اخر منها قاعدة اخرى هي ان القدرة شرط للتكليف واثنين منها ثالثة هي ان بعض المامور به مندوب والباقيين رابعة هي ان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقد يسرنا كل ستر ما ذكرنا بهذا الجدول   اذا عرفت هذا فنلخص الجواب الاول انا لا نم ان النبي صلى الله عليه واله رد امتثال امره الى مشيتنا

بيانية	بمعنى الباء	تبعيضية	بيانية	بمعنى الباء	تبعيضية	من
زمانية	زمانية	زمانية	موصولة	موصولة	موصولة	ما
باطل	شرطية القدرة للتكليف	قاعدة الميسور	شرطية القدرة للتكليف	شرطية القدرة للتكليف	قاعدة الميسور	القدرة
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	المشية

فان وان سلمنا كون الاستطاعة لغة بمعنى المشية لكنها في العرف العام بمعنى القدرة كما هو واضح فثبات المقدمة الاولى للخصم مبنية على تقديم اللغة على العرف حيثما تعارضا ليتم له تلك الوجوه الثلثة التي فيها خلاف لو قرر في المبادي انه معترك الآراء وفيه اقوال ثالثها الوقف وان التحقيق تقديم العرف وفاقا للمحققين ومنهم المصنف فلا نطيل بالاعادة ولعل المصنف اشار الى هذا الابتناء وان تضمن تقوية للخصم بادي الرأي رضوان الله عليه   قوله بل لعل ذلك يفيد الوجوب آه
هذا هو الجواب باحد القلبين بمعنى انه يثبت به ليس الخصم منه مقصوده الذي هو عين مقصودنا كما ان مفاد الاقرار بانه يثبت به فهذا هو الفرق بينهما تقريره ان حق رد النبي صلى الله عليه واله امتثال امره الى طاقة المكلفين وكلما كان كذلك فامره يفيد الوجوب وكلما كان كذلك فهو لغة كذلك اما الاولى فلما سمعت من تقديم العرف واما الثانية فلانه لم يتعارف التعبير عن المندوب بمثل هذه العبارة بان تعلق طلبه على حسب المقدور وانما تعارف ذلك
في الواجب لافادته الاهتمام والمبالغة وانما المتعارف في التعبير عن المندوب ما يفيد
الاهمال والمسامحة واما الثالثة فلا ترى واما صدق ان هذا الدليل لا علينا
قوله مع ان بيان المعنى آه هذا هو القلب الثاني وتقريره ان
حق لو كان الامر حقيقة في الندب ظاهرا فيه
لغة لما احتاج الى بيان النبي صلى الله عليه واله
[illegible]

فالمقدم مثله اما الملازمة فلقوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واما بطلان التالي فلتعين ذلك للنقل الذي تمسك به الخصم بعينه فهو لنا ولو لم يكن لا علينا منه ره   قوله والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة آه

يستلزم تعدد العلة اذ لا مانع من منع كل واحد من المعلولات
الثلث وان كان علتها شيئا واحدا ولكن اخذ الاقرار على العلة
الواحدة مع عدم منع المعلول لا يحسن منه تكرار المعلولات
واذا دار الامر بين العلل واحدها متعددة فنقول
ان العلة في ترك سجدة آدم بالخصوص
انما هو الاستكبار على آدم ع
مطابقا لقوله انا
خير منه واما
العلة لترك جنس السجود وابيه فهو نقض الانانية في الجملة واما العلة لترك اطاعة امر الله تم فهو حصول الانانية مع بالنسبة اليه تم لكنه لم يجب بها ابليس لع في الموضعين بل اكتفى بالعلة الواحدة في المواضع الثلث وذلك لاجل عدم اقراره بها اي العلتين لكمال قبحهما فاكتفى في الجواب بالسكوت عنهما والتفت الى العلة التي وقعت الى المخالفة بخاصة او لعدم تفطنه بها لانه انما يتفطن بها من جاهد في الله حق جهاده وبرء نفسه من جميع الاخلاق الرذيلة والصفات

لامرتهم بالسواك فان المشقة للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لابد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا فغير ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر الوجوب بل خصوص امر الشارع الآن بل المراد به قوله تعالى اسجدوا وقبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر من جهته هو امره تعالى فتم وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة بدفعه اصالة عدم القرينة لان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما تصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر ومما يتفق ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا فغير ان الاستكبار من ابليس لع ليس على الله بل على آدم ثم يرجع بالنسبة الى الله الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما يعد من يتبعها نفسه في عداد المقصرين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة تكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ الخ لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب بنفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله صلى الله عليه واله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانه رد الى مشيتنا فيفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا و الكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر في حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه

خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز ح اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يق بالقا من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا اشد له كما توهمه صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدال على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة عليهم السلم وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب ولا نسلم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم عليهم السلم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهما كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا اجوبتها **تنبيه** قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلم ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم وتبعهم بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة وفيه اولا ان هذا انما يصح اذا ثبت استعماله في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز

الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواته مع الحقيقة ممنوع الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني ولا قائل به باشتراكه فيما نحن فيه مع انه لم يثبت ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا فيها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو ره منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة عليهم الصلوة والسلم والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب او الاباحة او التوقف او تابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بينا رفع المنع السابق للتبادر بمعنى ارجحيته في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والنقل والشرع تندرج عن فوايد ما لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من المحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع

المانع فقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع منه مفقود لان الاباحة لاتنافي الوجوب وبهذا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود ولكنهم قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا ضد له فاقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون اكتنافه بشيء يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ح ليس واجبا بل انما هو امر رخصة فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فح نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور هو خروجه من المحبس من حيث هو خروج عن المحبس و المامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر الاخير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شيء وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقتدر على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه فبعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقتدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام

قانون

المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فتكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول

الامتثال بالاتي به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية لان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم افادة شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك يجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج و كما توضح كيفية التكرار المعروفة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزم منه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام رابعا بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام اعني الترك فيسقط المقدمات الاولتان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة وبعد بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين

القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في آن واحد
مثلا ان يقول المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالمهية يحصل
الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فينبني ذلك على جواز اجتماع
الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى
التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان
الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطلوب
بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول من
يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والمحقق انه
اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب
الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين
الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان
الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب
والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة
الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا
عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا
معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن
الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس
من قبيل التسبيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا
انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان
يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول
بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه
انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة
ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره
فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر **قانون** الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر
الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية

تقليل قد ينبني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة آه وكذا وجه البناء ان المهية من حيث وجودها في ضمن واحد من الافراد المجتمعة مامور بها ومن حيث وجودها في ضمن الافراد الاخر منهي عنها فعلى القول بكون تعدد الجهة مجديا في جواز اجتماع الامر والنهي كان ممتثلا وعاصيا من جهتين وفيه اذ بيان ما لا ينبغي من الوهن لخروج المفروض من عنوان مسئلة اجتماع الامر والنهي

القائل واحد لا تعدد فيه ظاهرا او واقعا فوجب القول بعدم جواز الاجتماع لامتناع اجتماع المتضادين في محل واحد وبالجملة
نحن لا نعقل الابتناء المذكور وجها يطمئن النفس اليه وهذا من الغلب به سيدنا القزويني قدس سره ونور ضريحه

قوله فان الامتثال
قد حصل بالاولى آه توضيح
ذلك ان فرقا ما بين المرة والتكرار و
الوحدة والتعدد فان الوحدة والتكرار من صفات
الفعل والانفعال ويستلزمان اعتبار الزمان فان المرة هو
وقوع الاثر في آن من دون تعقبه بوقوع افراد التكرار وقوعه في آن مع تعقبه بو
قوع افراد في الآن الثاني بخلاف الوحدة والتعدد فانهما يتصف بهما الصفات والذوات ايضا
لا ريب ان التكرار يستلزم التعدد دون العكس واما الوحدة فلا يستلزم المرة واما المرة فهي لا تجامع تعدد
الفعل من حيث انه فعل ولكنه قد يجامعه باعتبار المتعلق كعتق رقبات متعددة بكلمة واحدة مثل انتم احرار فانه من حيث
انه ايجاد لطبيعة العتق في آن واحد من دون تعقبه بايجاد اخر يصدق عليه المرة ومن حيث انه يصدق عليه انه فعل واحد
فيستلزم الوحدة ولكنه من حيث تعدد المعتقين وتعدد تعلقاته بهم يصير اعتاقات متعددة ثم ان القائل بدلالة الصيغة على
المرة يقول ان مدلول الصيغة هو طلب ايجاد شئ في آن من دون تعقبه بايجاد افراد ...

الآمدي والبيضاوي والحاجبيين كما بقيه اذ شيء من هذه التفصيلات ليس قولا في المسئلة ولا موضع للنظر من
جهتها بل لو كان فهو من جهة اخرى فاذن التحقيق الحق في المسئلة قولين اطلاقيين لا ثالث لهما في البين رضوان ره

قوله والسيد

المرتضى هنا ايضا من المانعين

لعدم اعتباره العلة المنصوصة آه و

النظر في ذلك اوضح منه في سابقه لعدم الملازمة

بين انكار حجية العلة المنصوصة والمنع من التكرار في الامر المعلق

على الشرط او الصفة على تقدير استفادة العلية اذ منع حجية العلة المنصوصة

في نحو قوله لا تاكل الرمان لانه حامض ولا تشرب الخمر لكونه مسكرا لظهور التعليل بحسب متفاهم

العرف في عدم مدخلية الاضافات والخصوصيات الماخوذة في قضية التعليل الملازم لعلية الوصف

المعلق عليه الحكم فيفيد في المثالين كون الحموضة لا بشرط اضافتها الى الرمان والاسكار لا بشرط اضافته الى الخمر علة تامة

للمنع والتحريم ونتيجة ذلك عموم المنع للتحريم في الحصرم وغيرها من الحموضات وعموم التحريم للنبيذ والفقاع وغيرهما من

المسكرات لوجود العلة في الجميع والمنكر للحجية يمنع ذلك الظهور المفيد للعموم استنادا الى احتمال مدخلية الاضافات و

الخصوصيات في علية الوصف على معنى كون العلة في نحو المثالين حموضة الرمان واسكار الخمر لا الحموضة المطلقة ولا الاسكار

المطلق ويلزم منه قصر الحكم من المنع والتحريم على الرمان والخمر وعدم تعديه منهما الى سائر الحموضات وسائر المسكرات

وهذا لا ينافي عمومه لجميع افراد الرمان والخمر بل يلازمه لوجود العلة المتيقنة في الجميع فمرجع انكار حجية العلة المنصوصة الى

منع عموم الحكم لسائر المشاركات في الكلية المشاركة لمورد النص في الوصف المعتبر في الحكم لعدم ثبوت علية الوصف لا بشرط

الخصوصية اللازمة من الاضافة ومرجع المنع من التكرار في الامر المعلق الى انكار عموم الامر لجميع افراد العنوان المامور به فا

الفهم الاول يعتبر بشرط مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث كان علة لا من حيث كان شرطا ولذا تكرر وجوب الغسل

الغسل بتكرار الجنابة لانها علة فيه وسوجبة له انتهى وهذا كما ترى يرجع في خلاف ما بني عليه ره سيد عبارة

قوله مثل استدلال الله بذم ابليس الخ ره يمكن تقريره بان يقال ذم الله سبحانه ابليس على ترك السجود بعد مجرد الامر به و

لم يعذره من ابليس الا ترك المبادرة الى السجود وكلما كان كذلك فرجع الذم الى ترك المبادرة اليه وكلما كان كذلك فيفيد

الامر بالشيء ايجاد المامور به على سبيل المبادرة وهذا هو المقصود من افادته للفور اما الاولى فلظاهر الآية واما الثانية

المقدمة ليس للاولى بها ويليها والثالثة سلطوية والآن لثانية فلانه لا ذم الا مع المخالفة والمفروض انه لم يصدر من ابليس

مخالفة الا بترك المبادرة واما الرابعة فلانه لا تكليف الا بالبيان وليس في المقام شيء يبين به ايجاب المبادرة الا

مجرد الامر لان ذلك هو المفروض في المقدمة الاولى ثم ان المصنف بتمام العبارة اجاب عنه بوجوه اربعة

اشار الى اولها بالممانعة وسطها كمثل الشيء بالقرينة لكن وجه التشبيه نوع الشبه

وكذا فيما نحن فيه قرينة المثل المجزوم بها وفي المثال المتقدم كما مر ومنه منع

المقدمة الاولى بعينه الجزء فلا يترتب عليها الرابعة ثم

ان النتيجة ان سلم ترتب الوسطائين

عليها لا يقال الاصل عدم القرينة

لان هذا يا مجرى

في حكايات الاحوال كما فيما نحن فيه ولعله قالوا ان حكايات الاحوال في مقام الاحتمال كساها ثوب الاجمال ويسقط

تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية
يعني كون الشرط او الوصف علة فيكون من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا ايضا من
المانعين مطلقا لعدم اعتباره المنصوص العلة مطلقا وسيجيء انشاء الله ثم ان الحق حجيتها فالاقرب انا في
التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي
التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان
يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا ما لم
تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انشاء الله ثم بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلية
الثابتة كما صرح به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم و
التكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوا
ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى وَاِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وَاِنْ
كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَاِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ
فَاقْطَعُوا الى غير ذلك من الآيات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا
بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل
ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان
ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده انا
شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية **قانون**
لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما
ذهب اليه السيد ره بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال بها كما ذهب اليه جماعة من المحققين
واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدل
القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني ومدفوع بانه للقرينة والاجماع
فيه مثل استدلال الله بذم ابليس لع على ترك السجود بقوله تعالى مَا مَنَعَكَ اَنْ لَا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ
مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت
دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وابضا بنائه فوله خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ
مِنْ طِينٍ لانه كاشف عن الاعراض قولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين
والا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت

لا بعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى

حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كساير الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض

بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن ولا ورود

عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه الالتزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة

الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة الممكن تلك المعرفة

بتحصيل الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف باخر

ازمنة الامكان بل انما يتوقف على علم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة

الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز

بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مال كلام المجيب لتسليم

انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم

وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو

لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فورا ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم

كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف

نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف

ووجوبه ثم وما يقال من ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور

لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فياثم بالترك فهو ثم مثل

سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر ذات غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور

به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم نسلم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب

الفور اما باشتراطه في الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا الدليل مع

تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا

ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق

وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس

غير جايز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل

بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا

بدليل ورد بان ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام

نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذلك التمني وفيه ان ذلك يستلزم

تفاوت مدلولات المواد المستقرئة فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام

والقدر المشترك لا يثبت لمطم الان بواسطة المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما

حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الان المتصل بها ولما لم يكن الاول في الامر فيتعين الثاني و

التحقيق ان مطلوب المستدل ان كان تحصيله من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية

الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في

الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه ولئن كان ان مفاد

تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحريته بالملك فهو مع انه

منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل

للاستقبال لا الحال المتلبس كما بينا ماكان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على هذا

الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريقة اخرى يمكن اثبات المطلب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر

للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت نسبته

الى فاعل مقترن باحد الازمنة واما النسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك

اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت

اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان

حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال

والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا

الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل المامور به

سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما

سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة

انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل

ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما

حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا

للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد

اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين

بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والا
ستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسابقة
واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لايقال انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة
عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة فعلى
القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما
يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة
ومطالبة الدائن وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا
يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا
بل شرعا ان الآيتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما
ذكرنا من التبادر في الماهية في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الآيتان على الا
ستحباب فكيف والظهور في آية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الا
ستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد
الاسباب غير التوبة التي فوريتها مجمع عليها لا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما
لا يخفى وآخر المبادرة بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وحسن الاستفهام وان التجنيس الامر
الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية بشرط نفي غيرها وان الاستفهام
يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي
في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك
بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا
لصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول
به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان
معتد به للتهيؤ او البعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن
لجواز التاخير وبالجملة فتامل **تذنيب** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف
على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل
في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما
بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير

مفيد والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل
على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كآية المسارعة و
الاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد
على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت
على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا
ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان
اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من
الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته
لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل
هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء
للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول
الوقت اما ما ذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى
تكليف مع ان الاصل عدمه والبحث لتنصيص التوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت
خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما
هو بفرض جديد وما ذكر انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في
الثاني تكليفين فالاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس
مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وتسليم المساواة لو كان معنى
الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل
على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى
الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا
دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث
المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا
ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره و
تحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف
الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق

وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق على المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤل اليه ولذلك لم نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر كالمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال و الجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر حال عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشارع ح فان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة والجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرح به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى

ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبر ما كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما تكون فعلا آخر كما مر او من المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة فيها لا وجه له الا توضيح لحال والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى **الخامسة** قد يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنسبة الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد **السادسة** الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه وذو مسكة و المراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وتمايقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب ح واما البطلان فلا لانه يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ح انما هو من

جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها الا من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يويد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكام من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي وحجة التائيد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا **السابعة** دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق والمراد بدلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شئ اخر كون ذلك الشئ لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة معتبرة ايضا محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به الا امر نظير توابع الماهية في الوجود دعا يا نها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها

لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتهم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع تعالى احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطني والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك انما يتم حين انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتدبر ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق **الثامنة** قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شئ او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة انما تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما الى به لا فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك انا نمهد هذا لك فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب و

بوجوب السبب دون غيره للواضحة ولنسبة جماعة الى السيدة وهو وهم انه حمل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هيهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما للقبح او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بدفع تمم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به لحيث يقال انه ربما امر بشيء ولا يخطر بالبال المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه فظاهر الاية قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يتم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطل وبان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الثاني الاول ونجيب ولا بالنقض لو ترك عصيانا على القول بالوجوب

اذ المدخلية للوجوب في القدرة فان تلك العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه في اخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور ثانيا بالحال وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فح يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح من الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هيهنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البرائة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق فان المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله تعالى ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من تفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي نجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة من حيث انفكاكه عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقواها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا يحسب ذلك فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب

الا انه يجب صرفه بالتأويل الى المسبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف
المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا
كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك
عن السبب قطعا ووجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود
او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور
لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب
مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو
المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في
المشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب
ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ههنا ماله واسطة
مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ماله علة وانتهاء العلل الى الواجب تعم لا يستلزم الجبر كما يشهد
به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتني بها في مقابلة البديهة وربما يقال ان النزاع في السبب قليل
الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون
رفع الحدث نفسه وما لا يخفى اذ التعليق بالمسبب ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر
بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات
مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب
كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب مر بالسبب في ما كان
المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحشيش في النار مثلا لان الاحراق انما
هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المباشر المستلزم
للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة
استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع
هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه
مطابقة فالامر حقيقة انما يوجه هنا الى السبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه
دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا

فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احدا من امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى
كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي او الدلالة المجازية المطابقية ولكن
ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات و
مع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو
لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان
يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به منحصر في
المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف واما بطلان التالي فواضح
والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام
المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف
من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا
اول الكلام وسيجئ بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن
هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة
مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع انه
ذلك تمام انه اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجئ الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من
اثبات الوجوب الحتمي او التبعي لكنه ليس بمحل النزاع في شئ ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي
من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب

تنبيهات الاول ربما يتوهم انه الخلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان
امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه
عليه المسئلة وواجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد
كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع
والاجماع المتوهم تم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول
بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوجوب
المستفاد من النص ان الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين
المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات
تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع

109

108

وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم
(من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاد نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء
ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل
الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل الانفاق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص
الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول العمل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف
في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المحقق الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح
جماعة بوجوب الترول المستلزمة للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار المحرم
في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب
المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته اعني الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل
والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بمقدار الحرام
بان يكون الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك يجيئ في اواخر الكتاب ان شاء الله **الثالث** الظاهر
ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي
الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما هو في حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف عن الوجوب في
الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو توهم وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة
من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه

قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه
التزاما وتوضيح المقصد يقتضي رسم مقدمات **الاولى** الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور
الوجودية المضادة له عقلا وشرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو
يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة والمراد
في هذا المبحث هو المعنى الثاني **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة
وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان
الضد شرعيا اما لمراد بعده ضد ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات
الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان
بل لما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه
محال وعرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني

فوله ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا آه التقييد
بالغالب
ماسبق اليه تبعا
لجماعة كما يصرح به فيما بعد
ذلك ايضا من توقف ترك الحرام
كثيرا على فعل وجودي كالخروج عن مكان يعلم
انه لو بقي فيه لوقع في معصية اجتمع فيه اسبابها من
زنا او شرب خمر او اغتياب او استماع غيبة او نحو ذلك فوجب
الخروج ح لوجوب ترك تلك المعصية وفيه ان الاضافة لا خطاب

المقارنات الاتفاقية وتوضيحه انه اذا بني الكلام في التوقف فيما لا يتم الا به بالتوقف النفس الأمري سواء تفطن به
المكلف ام لا او سواء اتى بالواجب ام لا فلا شك ان في صورة عدم التفطن ووجود الصارف يكون الواجب منتفيا
فكيف يصح الحكم
بوجوب المقدمة وتعلق الخطاب
الشرعي على القول بوجوب المقدمة من كون
الخطاب بها اصليا لانه خطاب بغير المقدور وهو محال لكونه
تكليفا بما لا يطاق مع ان وجوبها للتوصل الى الواجب وهو منتف بسبب
الصارف ويعلم العالم بالعواقب انه لا يفعله فلا يكون هناك خطاب صحيح باستقلال
وجوب المقدمة منه بل لو تعلق بها خطاب لكان قبيحا لعدم الفائدة في طلبه اذ ليس مطلوبا في
نفسه بل مطلوبيته انما هو لاجل الغير والغير منتف فيلزم ح على القائلين بوجوب المقدمة شرعا مطلقا اما
على القول بعدم كون ذلك مقدمة او القول بعدم وجوبها ولما كان الثاني خلاف مفروضهم ثبت الاول والجواب انا
نقول بكون ذلك مقدمة ولكن ما تمسكتم به من نفي الوجوب لا وجه له اذ غاية ما ذكرتم هنا هو لزوم التكليف بغير المقدور
او كون الخطاب به قبيحا من الحكيم وقد اشار الاستاد دام ظله الى دفع الاول في ذيل قوله قلت علم الامر آه وتوضيحه ان
علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف بان يكون علمه بعدمه علة في عدم قدرته على المامور به بل القدرة باقية باختيار
وهو لا ينافي الاختيار والا لزم الجبر الذي ينفيه البديهة والى دفع الثاني اشار بعد قوله موقع وتوضيح الوجه الاول فبالنقض
باصل الواجب فانه ايضا على تقدير عدم تفطنه لا معنى لطلبه ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره فالخطاب به قبيح عن
الحكيم العالم بالعواقب فما اجبتم عنه اجبنا عما هو محل النزاع والثاني فبالحل بمنع امتناع الواجب اذ لا يلزم الانتفاء والا [illegible]

وجود صارف عن فعل الواجب وترك الواجب بسبب الصارف فلا يبقى واجب فلا معنى لوجوب المقدمة ح ولا يصح
الحكم بوجوبها شرعا على المعنى الذي ذكرتها من كونها خطابا اصليا متعلقا بها لنفسها لانه تكليف بغير المقدور فانه اذا امتنع
الواجب بسبب الصارف وعلم الامر ان المكلف لا يفعله فلا يتعلق به خطاب فلا يستفاد من هذا الخطاب وجوب
المقدمة وحاصل بيان بطلان هذا البيان هو ان العلم بان المامور لا يفعل الواجب لا يجعل الممكن ممتنعا فان العلم
ليس علة للمعلوم بل هو تابع له والا لزم الجبر وهو باطل بالبديهة واما قولنا وتوهم كون الخطاب آه فهو دفع لما عسى ان
يتوهم من ان بعد تسليم ان ذلك ليس تكليفا بالمحال لكنه قبيح من جهة لزوم السفه واللغو لان طلب ما يعلم عدم
حصوله من الحكيم قبيح وبيان التوهم ان مع انتفاء الواجب بسبب الصارف يقبح طلب المقدمة لانها ليست
مطلوبة بنفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدور الواجب فطلب مقدمته قبيح واما دفع هذا التوهم
فهو ما ذكرنا من قولنا مدفوع آه انتهى كلامه توضيح قوله فيه ان هذا الكلام اشتباه
التوقف بالاستلزام آه توضيحه ان ترك الصلوة في القضية الشخصية
ايضا لا يتوقف على فعل الازالة بل يدان المكلف قد يخلو
عنهما معا فانه قد لا يصلي ولا يزيل وهذا آية
عدم توقف ترك احدهما
على فعل الاخر نعم فعل الازالة على تقدير شغل المكلف به يستلزم ترك الصلوة فالاستلزام ليس من التوقف في

بجزره اجمالا وتفصيله ان فعل الضد اذا كان موقوفا على ترك ضده
فترك الضد ايضا موقوف على فعل ضده فيلزم ان يكون كل
من فعل الضد وترك الضد موقوفا على نفسه وهو محال
وقد عرفت ان الدور مبني على القول بتمانع
الاضداد الوجودية مما لا محيص عنه و
لا مدفع له اصلا واما على
القول الاخر كما
هو الحق فلا دور حيث لا توقف مع شيء من الجانبين فسعد عمارة
نور ودجه توهم النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده [illegible]
قال دام ظله في الحاشية وجه هذا التوهم وحسبان كون وجوب المقدمة
توصليا فانه اذا كان فائدتها التوصل الى الواجب فليس الا ان يكون
ايجاده في الخارج لاجل حصول الواجب [illegible] يكون ان يقال

في الأوامر

انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكان ذلك باطلا لانه من باب مجرد الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران ولان الاولى ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد فيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف الظاهر ان منشاء توهم المفر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا من فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الا به الا قل مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان تلك اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت فان علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا ثم اللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن الادائية يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف انه في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال

بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله

الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح و على القول بوجوب المقدمة

المنقول عنه مشتبه المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير

وقد يقال ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي

والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال

فكل ما يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان

فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب و

الجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا

في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم

بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني منع وجوب المقدمة

والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مط اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن

التخلص الا باتيان شيء نقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا

ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون

المكلف ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فكذلك ان قلنا بكونه

الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا

اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد تكون

غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدورات المباح احد افراد الواجب المخير ولكن

قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع

عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن

جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة

تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورة مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير

المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مط فلا نأبى عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن

ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا

ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مط ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على

فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما

علقناه على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد

موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين

اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او

مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة

التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس

الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين و

عدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات

والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول لا نزاع في ان الامر بالشيء

يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم

الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية

عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وبتذكر ما

اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم

والقول بالعدم منقول عن السيد ره وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي

فيه ان الغفلة مط حتى اجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد

غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية في

الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على

النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية

العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحد من الدلالات

الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك ابطاله به بطريق اولى واما الالتزام فا

للزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما

البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر

قاصدا لحرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة

الاشارة ولكن ذلك ليس مما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه

تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو

الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك

الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مرت الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر
الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده
والذم باحدهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما
ستحققه من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع
ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفا لمنعلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف
عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا
المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل القدر المسلم في الكف ايضا هو
ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج
المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك
اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور
به الا به فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد
من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه فالتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة
اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما نكرر الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة
توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور
به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى فان اختيار الصارف بالاختيار لا ينافي امكان تركه و
اختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف
باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وتقدم في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد
اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف
فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب
في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها لان وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل
النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به
المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الا
نفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من
جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليته لفعل
الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لا استبعادا

حرمة المعلول من دون العلة كوجود المسبب من دون السبب لان انتفاء التحريم في احد المعلولين
يستدعي انتفائه في العلة فيختص بالمعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان
فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما مع
انه مقدم على فعل الضد طبعا الآن يجبر على فعل الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل
النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلول العلة ثالثة اذ
ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته
اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو
ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام
في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين
لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم
تحريمها مط فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما
فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه
ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ثم اذا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم
انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع
وتتبع مواردها وفيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك
ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا ممنوع لان
العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية
اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الآ من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به
كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج
الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها نورا مخصوصة
بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا
التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة واما

تنبيها الأول

ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفهما ثم قال ولو
ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض
النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد

فاذا لم يكن الضد مأمورًا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا تتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبي **الثاني** ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في دعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو سلم لدل على الامر بضده لا بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا

قانون اختلفوا في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المأمور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى ان كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسبه الى الآخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفة الاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه ولا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير كلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متأصل وعلة للافراد سابق عليها وقد يجمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان

النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع بين الفريقين انه اذا نذر ان يأتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب

فايدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في التسبيح في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب ويغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين جزء الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا فتدبر في الامثلة والامكنة فلا تغفل

قانون اختلفوا في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان ولا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او

جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون
ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا
او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه
ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما
جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم
لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد
متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات و
غيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل
باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب كذا تكريره الى انقضاء
الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات
الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه
التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل
باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته
قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو ما ذكرنا سابقا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع
النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك لمضيقات
فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لزم كونه قبل
الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان
التالي على قوله ايضا ثم للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وامثالهما فيه
منسجة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه
وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ممنوع لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان
اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر
كونه واجبا والا فهو نفل ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط
بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بينا وقد ذكرها في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها
في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل
يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه بناء على انه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان

اظهرها العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر الادلة فمدخولة
مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم
والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل لمنه هو الايقاعات الى ان يتضيق
ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا
يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل ههنا تابع مسبب عن ترك مبدله
كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفائي عند تركه
فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل
لما انفصل عن المندوب وفيه ان الكلام لنا في الفرد الاخير واما في الباقي فالبدل محقق وهو كل واحد من
الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجأة ولا اثم لجواز التاخير و
فيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع
ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن
السلامة فالموت فجأة مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت
وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخر من جنسه
بخلاف ما قبل الوقت وبانه ثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان
بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك و
ان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع
ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم
فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا
وتفصيلا حين استشعرها كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له
بالواجب الموسع ولا بها بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة
انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان
احد الواجبين التخييريين واسقط الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر
انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه
اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام
بدل الاخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد

تتميم التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثل ما دفعة العمر كالحج وصلوة الزلزلة فالنذر المطلق وبتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبرائة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان جواز الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كالوطي امراة بمظنة الاجنبية وشرب خل بمظنة الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر فاما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو بحكم بحث لان ذلك يرد في المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف بايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرها اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مثلا كما يستفاد اقل الحمل من الايتين فتم **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه واله ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منه احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوا جميعا لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على

تتمة حاشية اقول ولذا دليل التوسيع على توسعة وقت مطلق الصلوة بالمعنى المذكور وان كانت كما ذكره ولكن الدلالة على الاربع ركعات والركعتين لمن حضر حالات الحضر والسفر في الوقت ليست مقصودة من هذا الدليل اصالة لانه لو اريد اثبات هذه الدلالة من جهة اطلاق هذا الدليل فيكون منه يكون الدليل المذكور مسوقا لبيان حكم اخر وهو هذا التخيير وهو مجرد التوسيع في الوقت المقتضي للتخيير

كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد والخطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل واحد منهم الوجوب وحجة الاخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثاني كما انه يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا فيجوز الامر ببعض مبهم فان ما يحصل مانعا هو الابهام وقد لغي وقد يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين تركنا الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذا انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمرات الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد تريهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة

الأمر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب المهية فلعل مرادهم
ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب
الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال و
الماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج
هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن
بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة
وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود
الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت
اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبينونه في محله وثانيا
ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من
الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل فتلك الصور هو الكلي
الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في
الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان
وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه
الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة
عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك تولد الامر الانتزاعي مما به الانتزاع ولئن كان امرا اعتباريا
وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال
ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في
نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال ثم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على
انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة
فرد معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا يثبت فردا ما من الطبيعة ايضا كلي و
لا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلتم انا نريد من فرد ما احد الافراد
ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد
منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب تعلق بالكلي قلت فما الفرق بين الواجب التخييري

والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق
بينهما مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم
الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة
وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى
قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول
بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجب
التخييري لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في
ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث
انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله
في الخارج ولو في نظر اهل العرف وفيما يفهمون كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرته من
كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع
في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ايتني برجل واتاني رجل وسلم امره الى الرجل لا الى المرأة
والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص
وانما علق الحكم على المطلق اولا ليشير الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى
وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوص
وبذلك يمكن ادراجه تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات و
لا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث
فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما
ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التمييز بين المهية لا بشرط وبينها بشرط لا
وحمل كلام الثاني على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء

تنبيه وتحقيق اعلم ان صيغة

الامر مثل الضرب لها اعتبارات ثلث يلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا
بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب
استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين
وهذه المواضع متغايرة بالذات والحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو
الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف فاما الاولان فقد

عرفت حكم الثاني منهما ابهمها مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة ح انما هو لاجل التعلق بالطبيعة وانظر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة ولكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتامل وانتظر لتمام الكلام **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما ان يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعم ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ويجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك ويعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يجري الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيتحمل الاشتراط ح الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد سلبي بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي يظن ببقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج من البلد النائي بهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف لشرعية الا بذلك سيما في المضيقات وهذا ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل هذا نظام العالم وانتظام عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب من الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة

لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان هيهنا مقامين الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر مثل العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي ره في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا تاخرت عنه قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر والحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تع لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ الامتحان فايدته الامتحان في خصوص حصول العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر مما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة والنهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز و

جمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات و الممتنع بالغير في قبح التكليف به الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال لذاته لا الاضافي واما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدي وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابرهيم ع واشتهاره بالفضل

بالفضل لذلك وكذا الصبر ولده اسمعيل ع واشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين صلوات الله وسلامه عليه والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بابي اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البدا الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البدا نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البدا فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا الامر في تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ع ذبحه في المنام مسببة عن امره تعالى به فيعود الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابرهيم ع في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم ممن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض و المشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل انه يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

قانون اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبرائة الاصلية ثابت ح جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البرائة ثم الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البرائة من اللزوم والاصالة عدم ترتب الاثر وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه

تتمة حاشية في الاشياء والافعال قبل بيان الشارع وان الوجوب ماهية مركبة ولو عنه تحليل العقل من الجواز بالمعنى الاعم الذي هو جنس له ومن المنع من الترك الذي هو فصله فالمأمور به الدال على الوجوب يدل على الجنس تضمنا ولا دخل للجواز بالمعنى الاخص جزء للواجب لكونه قسيما له وكذا لا دخل للاباحة العقلية له لعدم كونها من الاحكام الشرعية فلا نزاع في ان كل ما رفع وجوبه يجوز الاقدام عليه نظرا

بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها

قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطرد الرجوع

الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او

نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرم او صرح بنفي مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا

على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ

الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع

احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع

عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل

وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين

منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك

عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر

ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى التحصل الاول

فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس و

التفرقة بين التحصلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر في الخارج

سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا

وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب

مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت

الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت

سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول اللحوق بالاستصحاب

لا باليقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت

المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يقع

قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه

اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه ولا استصحاب لا يوجب اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق

القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان و

يتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى نقول ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل

عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان

المبحث علم ان البناء على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما مما توهم فان جنس الوجوب

هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهم بعض الاصحاب من

تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام عليه السلام ونائبه او

تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة

وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا من

فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه

لو نذر ايقاع صلوته في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلته في مكان

لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في

المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها

ولو في غير ذلك الموضع بل ان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها

ما لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي كل من الوجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا

فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر

اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لا

الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور

لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع

بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط

دائما وهو ليس بنسخ جزما وبديهية تجدده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة

من هذا القبيل وفيما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذا

الكلام في اقسام العام والخاص

قانون

الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي

رسم مقدمات **الاولى** الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به

مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص

من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه

يختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء

بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول

الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني **الثانية** كون الامر مقتضيا للاجزاء هو انه اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه وهو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل لمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تتحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فبايهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنييه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا الاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة

الى مطلق الامر اعم من المبدل والبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل **الثالثة** محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التحرير ونجري في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة والمرة او التكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة **الرابعة** القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه ام لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع فيه كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما يقال التشهد والتسليم يقضي بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقضي ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة

بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فتحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خارج عن المتنازع اذ ما ذكرته بصيرا امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكره وجه ولا ذلك باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المأمور به هف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب دائم حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله اولا تحصيل للحاصل فهو فرسخ من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقوله

القائل بالتكرار بل يقول انه لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل ولعادة الآن يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء و فيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب من ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسميته ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطم هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا البدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدنا كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخبط والله الهادي

قانون

اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئان يبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف فرع كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج من الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع ان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع

واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب الى يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال الارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول لان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس وبقاؤه بالفصل الاخر عند الاصل عدمه كما حققناه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر فبقاء يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع ومما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس بمعنى امساك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز الا لما جاز الحمل فهو بهو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولانه لم يتم ما اليد بذلك كلمه لا يبعك كله والمبسوط ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتضي الا انه يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب كما في التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتامل الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهي براءة الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما نابه في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة

قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد وهو خروج وان كان ما ذكرناه مستلزما للاضمار وهو من قبلي ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلام الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحال ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي

قانون النهي هو طلب ترك الفعل

بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل الكف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر هو الزنا وحال من الاحوال وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذلك لغة وشرعا بالاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ثم فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة ثم يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة والاحتياج الى دليل آخر كما في نظيره في الامر وان لم نجعل لفظ نهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال الظاهر فيه اولا ما بيناه من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه صلى الله عليه وآله فيصير ورود التعبد لك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولاتها ان حرمة فبالانزجار البت وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول صلى الله عليه وآله و انفهام حرمة مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفته صلى الله عليه وآله بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بقي الآن يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا عليهم السلام

على الحرمة بعد تسليمها في اصل اللغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات و صيرورتها بذلك من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باثبات الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على حال المتكلم وثالثا انا لا ندعي انه كلما يدعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل بان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او مع ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل او غير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت تدبر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد والاصابع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فائدتان** الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر و

يشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فههنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتم الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فترك صوما او صلوة وما لو القى في النار وتمكن من الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فمن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي والايجابي والاصل عدم شيء اخر فمن يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الغذاء في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المقدر المسلم في مبدأ الاشتقاق اذ كان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقال اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب منك ما دام العمر ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي الا من جهة الحكمة ولا من جهة طلب لترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه

ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الطبيعة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظائر المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم في صلوة الحائض وما نهاه الطبيب فقد قيد اولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو لوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن للخصم ان يمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في صيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعم لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة بتباين المشخصات فكلا من ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الاخر ممنوع لعدم المقدور بترك المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنائين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في آن من الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول به فلا يلزم عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور

وفيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين لمن يقول بالفور مع قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف الامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا

قانون

اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان ره من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد ره في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم رحمهم الله تعالى بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي و يترجح في نظري هو جواز الاجتماع ونذكر توضيحه في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير و منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد

ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه و ان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر و النهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم لكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص هنا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري و الا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والتخيير ايضا عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمن ذلك الحرام فيصير

مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق

الخصم لابد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة

الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباشرة التي كانت من افعال

المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي

حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به لغاية الامر سقوط التكليف هنا

بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للامر وكل واحد مما

يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن

ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي

الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق

الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي

من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة

من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من

هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات

المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة

فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا

يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى

المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه

عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص

من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله تعالى ولذلك افردنا

لكون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان الادراج في المسائل الاصولية

ايضا وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت في اجتماع

الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام

ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها

واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان

الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان

المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة

في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن انفار البعير وفي البطايح عن تعرض السيل

ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة

تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة

فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه

انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المفروض ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض

الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه و

النهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا

لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة

انما هو لاجل التعرض للغصب هو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة

ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات

وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم

الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط

في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشرع

النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري

فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك

بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة

في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا

وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى

بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها

دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام

وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن

فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن و

لا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل

المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد

الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثانى عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهى ليس هو الطلب الحقيقى بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهى قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدى بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهى على طلب الترك فهل هذا الفعل فى نفس الامر مطلوب الفعل او مطلوب الترك او يجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما فيما لا بدل له كالتطوع فى الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام فى السفر او الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كافة يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف فى هذا الوقت الذى يصلى فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذى يوقعها فيه هو الصلوة التى كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التى هى وظيفة هذا الوقت ولم يكلف فى الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام فى مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذى يتفق مرة فى عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك ينهى عنه الشارع فى السفر ولا يريد منه بدله لانه لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم فى العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهى التى وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان نقول قرائة القران مكروهة للحائض على التقريب الذى سنبينه فى جعل صلوة الحائض من جملة ما نهى عنه لذاتها فلا اشكال عندنا فى رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانا لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهى عنه هو قرائة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهى باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان المتعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال فى احد

منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان و للخصوصية التى تحصل معها فى فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازى الرجحان الثابت لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوى الطرفين وعلى الثانى يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصلوة فى الحمام فلا اشكال لان النهى عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فنختار غير هذه الخصوصية سوا فيه الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام فى الايام المكروهة والنافلة فى الاوقات المكروهة فنقول هى اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثانى هو المتعين هنالك لئلا يخلو النهى عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون عليهم الصلوة والسلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت فى دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم فى اشتراط الرجحان انما هو فى اصل العبادات وماهيتها واما لزوم ذلك فى جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة و ان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التى لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخوازات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه فى طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة لامر الامر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليهما الصلوة والسلام كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد فى الروايات وافتى بمضمونه فى الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا او متشاغلا اولى من فعله ولذلك تركه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما متكررا وسيما فى مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب فى صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع

من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان الحكمة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة تكفي في صحتها قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج نعم فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما ان لا بد من نفي الكراهة فيها ابدا لم او من القول برجحان تركه مط والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوهما وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح ونحن نقول ذلك الغير ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة فاينه لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول لح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزايدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت مطلوب فعله لذاته مطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد المرجوح وجعل الفعل والترك لا يجوز اجتماع

المتضادين

المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكليف الواضح ان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما سيجيء فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانها غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مط وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقا للبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن اقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الذي اوردناه في الاسناد الاول انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة يناسب لو اردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع الخ فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد به التمثيل بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا الى وروده في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الآن نعم استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب

ايضا متضادان وكذلك فضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي و(مستحب من حيث الشخص) وما ذكر ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لتلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير او بالنسبة الى ذاته فلم يخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي فلا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناط الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص من جهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا

توصليا سيما في محل البحث لان هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل التوصل كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه منه جزءا للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل منعه من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ح ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما بمجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة اركع فاذا ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اتوك ويظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول ههنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع قوله بحيث يعد في الواقع امرين ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحس فهو ممنوع ظاهر وان

اراد مطلق التعلق فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد لم يصيرا شيئاً ثالثاً ايضاً بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلاً واحداً عن الجنابة والجمعة يجوز تركه هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة والتعدد في الخارج في نظر الحس مط وكذلك المكروهات وغيرها مما مر قوله وايضاً كيف يجوز آه قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك يسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف لباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه بالفعل ايضاً هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث سنداً لك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو سند ذلك حسن لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مط وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلابد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفاً للحجاب عن وجه المطلوب ودافعاً للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضاً ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالحكم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضاً واما اقتضاء ذلك

تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكما ان قول الشارع صلّ مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كالامر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما صدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كترك العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلافه هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة فقد مرت الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنشير او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم

كفاية مما وجه البداية وكما انه في النهي يحكم الزنا بالتكرار فكذلك في الامر يحكم الزنا بالتخيير والاختلاف بينهما لا يوجب اختلافا في القوة والضعف فليتدبر
قوله الثاني ان ما عنون به القانون الخ
برهان تنقسم الاقسام ثلثة الاول ما يمكن انفكاك كل من الجهتين عن الاخرى وهو ما يكون بين المامور به والمنهي

تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الخروج والغصب عموم من وجه ولعلم ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب ومن وافقه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من الشرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزم حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يبنى على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا الطلب للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر والمراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلام الامر بوجه اخر بعيد

قانون

اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات

الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية هو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص بحيث يعلم حصوله لا ينفي

وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانهما واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك

الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل على العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به ان ما تحقق صحته عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد يحمل على الصحيح اذا صدر من مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر من مسلم لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المبينة القويمة مصرح به في الاخبار الكثيرة

الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع لزجته صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثني عنه بعضهم مثل الامتثال ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر والجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم

ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشئ مفارق له متحد معه في الوجود او لشئ مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد المسلم من الكافر ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقل للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غير ذلك من

الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المغصوب للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانهما لا ينفكان عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر لكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذبيحة وكالبيع المشتمل على الربوا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها ثم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متلفقا ايضا مثل ذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشئ مفارق متحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشئ مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا ها لذلك ولانه تتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية

الرابعة

اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو ندر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة دونها فهل يبر بان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال المأمور به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الكلام في اسقاط قضائه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه

متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لايوثران في وحدة صلوة

الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبنى على كون القضاء تابعًا للاداء وهو باطل

وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا

على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان

مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء

ظنا فلابد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور

الخلاف وعدمه فيصح في ان دون ان او بجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا

حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر

وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة

هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس

الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين

به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات

الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا فلابد ان يكون

مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء

بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال

المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول

الامتثال فيجب اعادته مط ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج

الوقت ايضا او في الوقت فقط ان علم لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا

والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس

التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة

وفي طرده بفاسدة ان اريد بما اسقط القضاء ما ثبت معه القضاء وان كان من جهة عدم

مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كالملك

العين في البيع وجواز التزويج باخرى في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا

باس به وح فلابد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول

الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقابلة وهو مرادف

للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما لم يكن مشروعا باصله دون وصفه كالبيع

الربوي فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح

ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا

مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في

المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحاب

الاول وعن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا

في المعاملات مط وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو

مذهب السيد ره وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب

الى الاكثر منهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمامور

به فيكون فاسدا لان الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا

امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة

العموم فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فثبت

الصحة وهو موافقة الامر او اسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به

كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من

جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع

صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت

بمطلوبي ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر

في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف انما هو

الحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه و

اما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا و

اما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة

ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب

للتحريم لا تنافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات

او بطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب

الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا تنافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام

فوله في الصحة المقابلة لكن نفيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة ... الاقتضاء المقتضي ليس جزءا من مقتضاه ... وعدم الاقتضاء والمذكور في عبارة
الدليل كون نفس الصحة مقتضي الامر ونفس الفساد مقتضي النهي لا اقتضاء الصحة واقتضاء الفساد ... ليس جزءا من المقتضي فالامر والنهي

الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا تبع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال من ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس بمراد فبعد ان القرينة رافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومنافية له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا منافية هنا ولا رافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضي الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ ينافي التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في اَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَتِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ المستثنى من النهي عن اكل المال بالباطل وَاَوْفُوا بِالْعُقُودِ ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم اَحَلَّ وَاَوْفُوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضي الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقدمر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي التحريم فلا يدل كما في قوله تعالى اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفا وانهما من التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين ما مر ويشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله تعالى البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان

فيخصص

فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق ان كان حراما فلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم ولنا الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيها الامر ان اصل المقابلة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل المخالفة وتسليم التناقض وحمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما يمنع كون مقتضي المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا نقل استدلال العلماء كما تقدم وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل و

١٦٣

رجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات

انه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض

من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله تعالى بل عصى سيده

فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على

خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لابد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة

من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى

من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر

وبالجملة المراد انه ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا

على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو

مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج

والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم فهو مدلول النهي اللغوي فكيف

ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والدال اقتضاه التحريم انما هو

من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول

بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر واما القول

الخامس فلم يقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات**

الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف

فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي في المبيع به

بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما

حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف

في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه **الثاني**

المنهي عنه لشرط ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان

فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار رخوانة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصف

او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي

دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا

كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات

كالوضوء

١٦٣

كالوضوء ومما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا

في الجملة فراجع وتامل **الثالث** افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو

في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه

من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق

الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك

الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات

التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق

تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم

بان المنهي عنه امر شرعي قيل او لا نمنع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة لم تعتد

بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض

اما تتمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب عدم المقدور لاستحالة

تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدورية نقيضها فتعين الاول والنهي

لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية

في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم

كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من

الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا

المنع المانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل

القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي فلمطلق استحباب الدعاء لها

بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه والله الهادي

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم

وفيه مقصدان **الاول** في المحكم والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل

غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك

بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين

المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا

اخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا

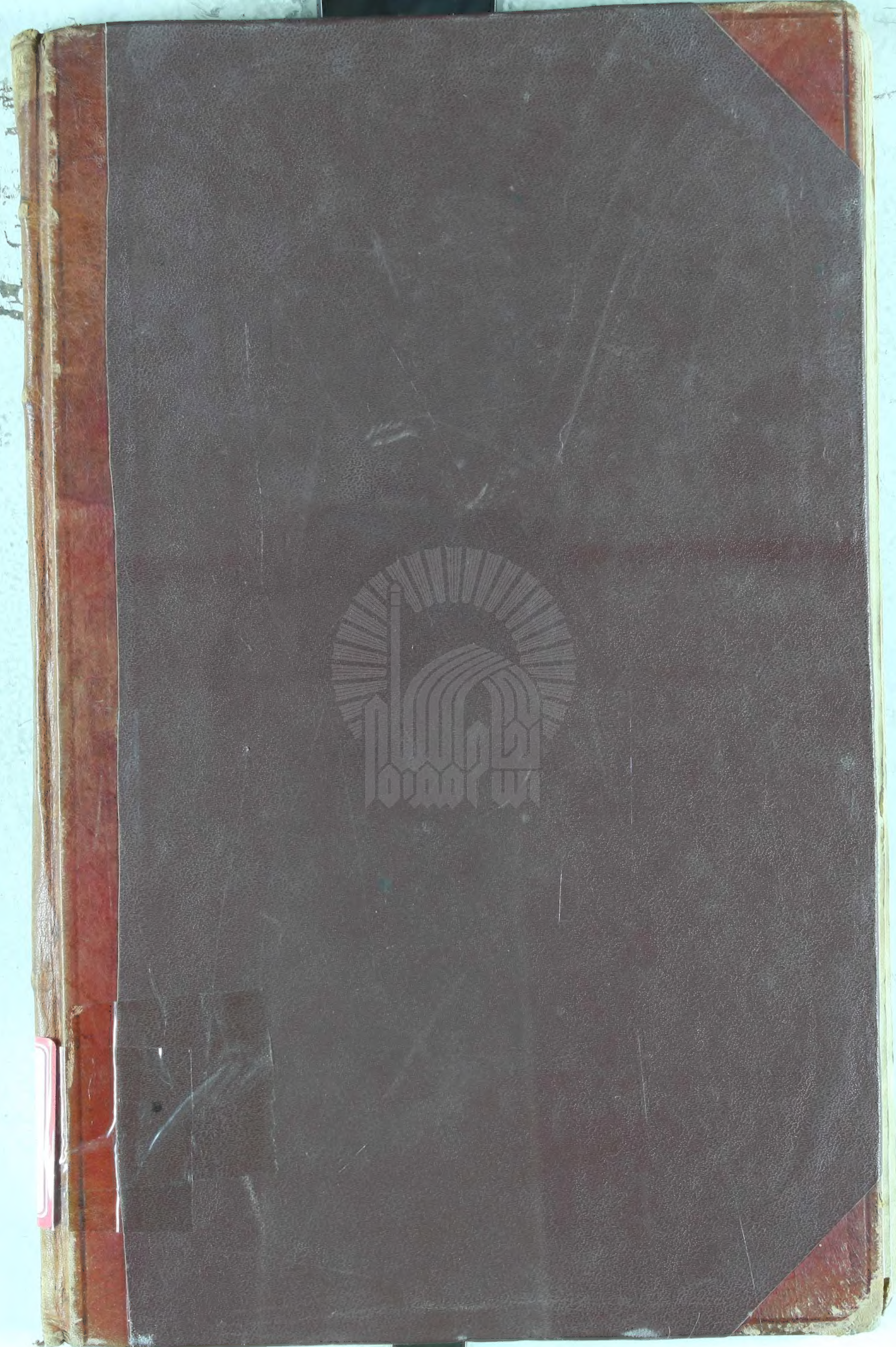
الباب الثاني

قوله ظاهر وهذه القضية اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه اي الدال على المعنى بنفسه اي بمعونة القرينة فيعم الحقيقة والمجاز ويجري هذا التقسيم في المجازات جريانه في الحقايق كما هو ظاهر كثير ديساعد عليه كلام الظاهر عما ترجح معناه المجازي بواسطة القرينة كما في اسد يرمي والمجمل على ما يتردد بين معنييه الحقيقي والمجازي كالمجاز المشهور على مذهب الجمهور وما تردد بين معنييه المجازيين وعن النهاية التصريح بعدم

قوله والظاهرية او نحو ذلك كالاسد والغائط والصلوة

بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة و مجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص قال شيخنا البهائي ره في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد ره للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف و الشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر و على الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف مأول فظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا و الثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي

ای آنکه بملک خویش پاینده توئی



قوانين الاصول

تا آخر نواهی



[illegible]